

Zeitschrift
für die
neutestamentliche Wissenschaft
und
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN
in Hirschhorn a. Neckar

1908

Neunter Jahrgang



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Louis

ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND

DIE KUNDE DES URCHRISTENTUMS

HERAUSGEGEBEN VON

D. ERWIN PREUSCHEN

1908

NEUNTER JAHRGANG



VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN
(VORMALS J. RICKER) * GIESSEN * 1908

*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen
oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit
Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Preuschen, E., Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos	1
Spitta, F., Jesu Weigerung, sich als „gut“ bezeichnen zu lassen	12
Chapman, J., On the date of the Clementines. I.	21
Koch, H., Die Sündenvergebung bei Irenäus	35
Berendts, A., Analecta zum slavischen Josephus	47
Holtzmann, O., Tore und Terrassen des herodianischen Tempels	71
Völter, D., Bemerkungen zu 1. Pe 3 und 4	74
Köhler, L., Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde?	77
Preuschen, E., Nochmals Rö 9, 5	80
Corssen, P., Über Begriff und Wesen des Hellenismus	81
Wendling, E., Synoptische Studien. II. [s. 1907, 256 ff.]	96
Burggaller, E., Das literarische Problem des Hebräerbriefes	110
Klein, G., Die Gebete in der Didache	132
Chapman, J., On the date of the Clementines. II.	147
Spitta, F., Der Satan als Blitz	160
Andersen, A., Zu Joh. 6, 51b ff.	163
„ Zu der λῦτρον-Stelle	164
Bischoff, A., Exegetische Randbemerkungen	166
Frick, C., Die Thomasapokalypse	172
Köhler, L., Νεοψηφον	173
Weyh, W., Zur Geschichte des Bildes von der Perle	174
Sulzbach, A., Zum Oxyrhynchus-Fragment	175
Steinmetz, R., Textkritische Untersuchung zu Röm 1, 7	177
Nissen, Th., Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita. I.	190
Blau, L., Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos buch- und zaubergeschichtlich betrachtet nebst sonstigen Bemerkungen	204
Boehmer, J., Studien zur Geographie Palästinas besonders im Neuen Testament	216
Dibelius, O., Studien zur Geschichte der Valentinianer. I.	230
Nestle, E., Hiesus-Ihesus und verwandte Fragen	248
„ Ein arabisches Zitat von Mt 28, 18. 19	250
„ Der Sohn der Maid	250
„ Ein weiteres Wort für das Wörterbuch des Griechischen Neuen Testaments?	252
„ Zu Band 7, 278; 8, 241 (Mt 10, 32; Lk 10, 8)	253
„ Ein eilfter Einfall zu Apostelgeschichte 2, 9	253
„ Apostelgeschichte 4, 20 in den vorlutherischen deutschen Bibeln	254
Hatch, W. H. P., Zur Apostelgeschichte 2, 9	255
Kreyenbühl, J., Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten	257
Fiebig, P., Das Griechisch der Mischna	297
Nissen, Th., Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita. II.	315
Dibelius, O., Studien zur Geschichte der Valentinianer. II.	329
Dittmar, W., Zum Glauben an die „Mutter Erde“	341

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

	Seite
Andersen, A., Zu Joh. 6, 51b ff.	163
„ Zu der λότρον-Stelle	164
Berendts, A., Analecta zum slavischen Josephus	47
Bischoff, A., Exegetische Randbemerkungen	166
Blau, L., Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos buch- und zaubergeschicht- lich betrachtet nebst sonstigen Bemerkungen	204
Boehmer, J., Studien zur Geographie Palästinas besonders im Neuen Testament	216
Burggaller, E., Das literarische Problem des Hebräerbriefes	110
Chapman, J., On the date of the Clementines	21. 147
Corssen, P., Über Begriff und Wesen des Hellenismus	81
Dibelius, O., Studien zur Geschichte der Valentinianer	230. 329
Dittmar, W., Zum Glauben an die „Mutter Erde“	341
Fiebig, P., Das Griechisch der Mischna	297
Frick, C., Die Thomasapokalypse	172
Hatch, W. H. P., Zur Apostelgeschichte 2, 9	255
Holtzmann, O., Tore und Terrassen des herodianischen Tempels	71
Klein, G., Die Gebete in der Didache	132
Koch, H., Die Sündenvergebung bei Irenäus	35
Köhler, L., Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde?	77
„ Νεοψήφον	173
Kreyenbühl, J., Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten	257
Nestle, E., Hiesus-Ihesus und verwandte Fragen	248
„ Ein arabisches Zitat von Mt 28, 18. 19	250
„ Der Sohn der Maid	250
„ Ein weiteres Wort für das Wörterbuch des Griechischen Neuen Testaments?	252
„ Zu Band 7, 278; 8, 241 (Mt 10, 32; Lk 10, 8)	253
„ Ein eilfter Einfall zu Apostelgeschichte 2, 9	253
„ Apostelgeschichte 4, 20 in den vorlutherischen deutschen Bibeln	254
Nissen, Th., Die Petrusakten und ein bardesanitische Dialog in der Aberkiosvita 190.	315
Preuschen, E., Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos	I
„ Nochmals Rö 9, 5	80
Spitta, F., Jesu Weigerung, sich als „gut“ bezeichnen zu lassen	12
„ Der Satan als Blitz	160
Steinmetz, R., Textkritische Untersuchung zu Röm 1, 7	177
Sulzbach, A., Zum Oxyrhynchus-Fragment	175
Völter, D., Bemerkungen zu 1. Pe 3 und 4	74
Wendling, E., Synoptische Studien. II. [s. 1907, 256 ff.]	96
Weyh, W., Zur Geschichte des Bildes von der Perle	174

Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos.

Vom Herausgeber.

Das neue Evangelienfragment, über dessen Auffindung schon vor längerer Zeit von den Zeitungen berichtet worden war, liegt nun im 5. Band der Oxyrhynchus Papyri (Nr. 840) im Original vor.¹ Je der Sensation abhold, haben die beiden ausgezeichneten Gelehrten Grenfell und Hunt erst das gesamte Material, das in diesem Band vereinigt ist, in der sorgfältigen Weise, die man an allen ihren Veröffentlichungen gewohnt ist, bearbeitet, ehe sie den ganzen Ertrag ihrer erfolgreichen Ausgrabungen und ihrer meisterhaften Editionstätigkeit vorgelegt haben.

Das Buch, von dem uns das Schicksal dies Blatt als letzten Rest aufbewahrt hat, war von bemerkenswerter Kleinheit; 8,8 und 7,4 cm sind die Maße des Pergaments, 5,5 × 5,2 diejenigen des Schriftraumes. Die Zeilenzahl beträgt auf der einen Seite 22, auf der andern 23. Die Herausgeber setzen die Handschrift nach dem Schriftcharakter in das 4. Jahrhundert, lassen aber auch das 5. noch offen.² Mehr ist dem kleinen Blättchen nicht zu entlocken. Welchen Zwecken das kleine Büchelchen gedient haben mag, ist rätselhaft; für dies winzige Format gibt es meines Wissens bei Bibelhandschriften keine Parallelen. Vielleicht bietet die Bemerkung des Chrysostomus über die von Frauen und Kindern am Halse getragenen kleinen Evangelienbücher eine Erklärung. Wie man heute das Kreuz als Halsschmuck verwendet, dessen ursprünglich apotropäischer Charakter freilich dem Bewußtsein zumeist entschwunden ist, so im 4. Jahrhundert kleine Evangelienbücher.³ Man könnte

¹ Gleichzeitig ist eine Separatausgabe unter dem Titel: Fragment of an uncanonical Gospel from Oxyrhynchus ed. by B. P. Grenfell and A. T. Hunt. Oxford 1908. (1 sh). Nach dieser Ausgabe zitiere ich.

² He (the scribe) used a small and not very regular uncial hand, round and upright, of a type pointing, we think, to a fourth rather than a fifth century date (p. 9).

³ Vgl. Chrysost., hom. XIX, 4 ad pop. Ant. οὐχ ὁρᾷς πῶς αἱ γυναῖκες καὶ παῖδια μικρὰ ἀντὶ φυλακῆς μεγάλης εὐγγέλια ἔξαρτῶσι τοῦ τραχήλου καὶ πανταχοῦ περιφέρουσι ὅπου περ ἂν ἀπίωσιν; (p. 534, 54 Dübner). S. auch Nestle in dieser Zeitschr. 1906, 96.

sich sehr wohl vorstellen, daß ein kleines Heftchen in den oben angegebenen Maßen der Größe diesem Zweck gedient habe.

Noch ein anderer Umstand ist auffallend, wenn er auch von den Herausgebern nicht weiter berührt ist. Das Büchlein oder wenigstens das, was erhalten ist, war von hinten nach vorn geschrieben. Trifft die vorher geäußerte Vermutung über den Zweck des kleinen Heftes zu, so läge die sonderbare Tatsache vor, daß das kleine Exemplar in der Weise der jüdischen Bücher geschrieben gewesen ist. Eine einleuchtende Vermutung über den Grund dieser eigentümlichen Beschaffenheit der Handschrift zu äußern vermag ich nicht. Es mag daher genügen, auf den Sachverhalt hinzuweisen.

Bei der folgenden Übersetzung habe ich mich an die von den Herausgebern vorgenommenen Ergänzungen gehalten, die überall einen brauchbaren Sinn ergeben. Diese Ergänzungen sind in eckige Klammern eingeschlossen, in runde die unsicheren Buchstaben; für das Einzelne muß ich auf die Ausgabe selbst verweisen. Der Text lautet:

(Verso) πρότερον πρὸ <τοῦ> ἀδική(και πάντα σοφί)ζεται. ἀλλὰ προσέχετε μήπως καὶ ὑμεῖς τὰ ὅμοια αὐτοῖς πάθητε· οὐ γὰρ ἐν τοῖς ζώοις μόνοις ἀπολαμβ(άνο)υσιν οἱ κακοῦργοι τῶν ἀνθρώπων ἀλλ(ἀ [κ]αὶ) κόλασιν ὑπομένουσιν καὶ πολ[λ]ήν βάνανον.

- 5 Καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς εἰσήγαγεν εἰς αὐτὸ τὸ ἀγνευτήριον(ν καὶ) περιεπάτει ἐν τῷ ἱερῷ. καὶ προ(σε[λ]θὼν Φαρισαῖός τις ἀρχιερεὺς (Λευ[εῖς?]) τὸ ὄνομα συνέτυχεν αὐτοῖς καὶ (εἰ[πε]ν) τῷ σωτήρι· τίς ἐπέτρεψέν σοι πατ[εῖν] τοῦτο τὸ ἀγνευτήριον καὶ ἰδεῖν [ταῦ]τα τὰ ἅγια σκεύη μήτε λουσα([μ]έν[ω] μ[ή])τε μὴν τῶν μαθητῶν σου τοῦ(ς π[ό]δας
10 βα[π]τισθέντων; ἀλλὰ μεμολυ[μμένους] ἐπάτησας τοῦτο τὸ ἱερὸν (τ[ό]πον ὄν)τα καθαρὸν, ὃν οὐδεὶς (ἄ[λλος] εἰ μὴ) λουcάμενος καὶ ἀλλ(ἀ[ξ]ας τὰ ἐνδύ))ματα πατεῖ, οὐδὲ (ὁ[ρᾶν] τολμᾷ ταῦτα) τὰ ἅγια σκε(ύ)η, καὶ (σ[τ]ὰς εὐθέως ὁ σωτήρ) [σὺν τ]οῖς μαθηταῖ[ς] ἀπεκρίθη αὐτῷ· (Recto) (σὺ οὖν) ἐνταῦθα ὢν ἐν τῷ ἱερῷ καθαρεύεις; λέγει αὐτῷ ἐκεῖνος·
15 καθαρεύω· ἑλουcάμην γὰρ ἐν τῇ λίμνῃ τοῦ Δαυὶδ καὶ δι' ἐτέρας κλίμακος κατελθὼν δι' ἐτέρας (ἀ[ν])ήλθον καὶ λευκὰ ἐνδύματα ἐνεδycάμην καὶ καθαρὰ, καὶ τότε ἦλθον καὶ προσέβλεψα τούτοις τοῖς ἁγίοις σκεύεσιν. ὁ σωτήρ πρὸς αὐτὸν ἀπο[κρι]θεὶς εἶπεν· οὐαί, τυφλοὶ μὴ ὁρῶντ[ε]ς· σὺ ἐλούcω τούτοις τοῖς χεομένοισι (ὑ[δ]α)ς(ι) ἐν οἷς κύνες καὶ χοῖροι βέ-
20 βλην[ται] νυκτὸς καὶ ἡμέρας, καὶ νιψάμε([ν]ο)ς τὸ ἐκτὸς δέρμα ἐσμήξω, ὅπερ ([κα]ὶ) α(ι) πόρναι καὶ α[ῖ] αὐλητρίδες μυρί([ζ]ου[σιν] κ]αὶ) λούουσιν καὶ σμήχουσι [καὶ κ]αλλωπίζουσι πρὸς ἐπιθυμίαν τ[ῶν] ἀνθρώπων· ἐνδοθεν δὲ ἐκείν[αι] πεπλ[ή]ρω<ν>ται σκορπίων καὶ [πάσης κα]κίας. ἐγώ

δὲ καὶ οἱ [μαθηταί μου] οὐς λέγεις μὴ βεβα[πτίσθαι βεβά]μμεθα ἐν
25 ὕδασι ζω-

[ἦς αἰωνίου τοῖ]ς¹ ἐλθοῦσι ἀ(πὸ

. . . . [ἀλ(λ)]ὰ οὐα(ι) [τ]οῖς

„ . . . ehe als er Unrecht tut, überdenkt er alles listig. Aber hütet euch, daß nicht auch ihr etwas ähnliches wie sie erleidet. Denn nicht nur unter den Lebewesen² empfangen diejenigen, die den Menschen Böses zufügen, <ihrer Lohn>³, sondern sie erdulden auch Strafe und viel Qual. Und er nahm sie mit und führte sie in das Heiligtum und ging in dem Tempel umher. Und ein Pharisäer, ein Hohepriester, (Levi?) mit Namen, kam auf sie zu, trat zu ihnen und sprach zu dem Heiland: Wer hat dir erlaubt, dies Heiligtum zu betreten und diese heiligen Geräte anzuschauen, ohne daß du und deine Jünger die (Füße) gewaschen habt? Vielmehr hast du diese heilige (Stätte, die rein ist,) beschmutzt betreten, während sie niemand betritt, (außer wenn er sich) gewaschen und (die Kleider) gewechselt hat, und während niemand diese heiligen Geräte anzuschauen wagt. Und (sogleich blieb der Heiland stehen) samt den Jüngern (und antwortete ihm): Du also, der du hier im Helligtume bist, bist rein? Spricht zu ihm jener: Ich bin rein. Denn ich habe mich in dem Davidsbecken gewaschen und bin auf der einen Treppe hinunter und auf der andern hinaufgestiegen und habe weiße und reine Kleider angezogen und dann bin ich gekommen und habe diese heiligen Geräte angeschaut. Der Heiland antwortete und sagte zu ihm: Wehe, ihr Blinden, die ihr nicht seht! Du hast dich in diesem Leitungswasser gebadet, in das Tag und Nacht Hunde und Schweine geworfen werden (oder: hineinfallen), du hast deine äußere Haut abgewaschen und dich abgeputzt, was auch die Diener und die Flötenspielerinnen tun, die sich salben, sich baden, sich abputzen und sich schminken, um die Begierde der Menschen zu reizen; innen aber sind sie voller Skorpione

¹ Die Ergänzung dieser Stelle ist fraglich, besonders, weil die Fortsetzung nicht mehr rekonstruiert werden kann. Statt ζωῆς könnte man auch ζωῶν lesen, wie die Herausgeber im Kommentar zu Z. 43f. bemerken. Diese Ergänzung ist darum wahrscheinlicher, weil nur so ein Gegensatz zu den ὕδατα χέμενα Z. 32 herauskommt, der doch offenbar beabsichtigt ist. Allerdings wird, wenn der erste erhaltene Buchstabe von Z. 44 wirklich c ist, die Ergänzung einigermaßen schwierig. Vielleicht liegt eine Anspielung auf Sach 14, 8 vor und der Rest ist zu ergänzen: τοῖς ἐλθοῦσι ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ.

² Die Herausgeber akzentuieren ζωῶν und verstehen nach dem poetischen Gebrauch dieses Wortes „unter den Menschen“. Aber ζωᾶ ist gebraucht wie ⲙⲁⲩⲧⲁ, ⲙⲁⲩⲧⲁ.

³ Das Objekt zu ἀπολαμβάνουσιν fehlt, es könnte absolut gebraucht sein, aber vielleicht ist auch μισθόν (2 Jeh 8) oder ἀντιμισθίαν (Rö 1, 27) oder etwas ähnliches zu ergänzen.

und aller Schlechtigkeit. Ich aber und meine Jünger, von denen du sagst, daß wir uns nicht gebadet haben, haben uns gebadet in den (lebendigen) Wassern, die von (Jerusalem) ausgehen. Aber wehe den . . .“

Das Erhaltene gehört zwei Geschichten aus dem Leben Jesu an. Von der ersten ist nur der Schluß erhalten, aus dem sich nicht mehr ermitteln läßt, gegen wen sich die Worte richten. Daß es eine Streitrede war, ist noch deutlich zu erkennen. Auch das läßt der Anfang des Bruchstückes vermuten, daß sich Jesus gegen Heuchler wendet, die trotz ihrer listigen Berechnung ihren verdienten Lohn erhalten. Das Wort *κοφίζεσθαι* wird im A. u. NT. nicht medial gebraucht; akt. steht es als „Jemand klug machen“ 2 Ti 3, 15 (*κοφίζειν τινὰ εἰς σωτηρίαν*) und ebenso Ps 18, 8 *κοφίζεν νήπια* (für *תִּפְּחֵם יְלִדֵּי חַיִּל*). Pass. *μύθοι cecoφισμένοι* „fein ausgetiftelte Mythen“ 2 Pt 1, 16. Der transitive Gebrauch des Med. ist aber so geläufig, daß es hier nicht auffallen kann. Der Gebrauch von *προδέχειν* im Sinne von „sich hüten“ mit folgendem *μή* (Blass. Gramm. d. Nt. Griech. § 53, 1) findet sich Lc 21, 34; vgl. Mt 6, 1. Auffallend ist der absolute Gebrauch von *ἀπολαμβάνειν* Z. 3 im Sinne von „sein Teil erhalten“. Im NT. ist das Wort stets mit einem Objekt verbunden. Vielleicht ist auch hier das Objekt nur durch ein Versehen des Schreibers ausgefallen, der auch an anderen Stellen Worte und Wortteile ausgelassen, diese aber zumeist über der Zeile nachgetragen hat. Setzt man hinter *μόνοισ* etwa *μισθόν* ein, so ergibt sich eine brauchbare Klimax: *μισθόν ἀπολαμβάνουσιν — κόλασιν ὑπομένουσιν καὶ — βάσανον*. Auch die Verbindung von dem substantivierten *κακοῦργοι* mit einem Genitiv ist bemerkenswert. Absolut findet sich das Wort von den Schächern (Lc 23, 32f. 39) und 2 Tim 2, 9, auch bei den LXX, Prov 21, 15 für *לֹאֵל פֶּשַׁע*¹. Die Verbindung mit dem Genitiv ist bei dem Adj. *κακοῦργός τινος* „Jmd. schädigend“ regelmäßig.

In der Hauptsache erhalten ist die Streitrede mit einem pharisäischen Hohenpriester, die im Tempel spielt und die zu der Mc 11, 27 geschilderten Situation paßt: *καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ ἔρχονται πρὸς αὐτὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι κτλ.* Die Szene spielt im Tempel und enthält eine Menge von Angaben, die einzigartig dastehen und die deshalb von den durch Schürer beratenen Herausgebern als Phantasieprodukte beiseite geschoben werden. Zunächst wird unterschieden zwischen *ἱερόν* und *ἀγνευτήριον*. Letzteres

¹ An andern Stellen ist die Phrase anders wiedergegeben *ἐργάζεσθαι μάταια* Hos 6, 8. *ἐργάζεσθαι ἀνομίαν* Ps 5, 6 u. a.

ist offenbar der weitere Begriff, den gesamten Tempelbezirk umfassend, während ἱερόν das eigentliche Tempelgebäude bezeichnet. Die beiden Worte stehen also in einem ähnlichen Verhältnis wie קדש, das sprachlich zutreffend mit ἁγνευτήριον wiedergegeben werden konnte¹, und הִקֵּל, das die LXX durch ναός wiederzugeben pflegen.² Jesus begab sich demnach in den Tempelbezirk und betrat dann den eigentlichen Tempelraum, wo er die heiligen Geräte anschaut. Von einem neugierigen Betrachten der im Tempelraum aufgestellten Geräte, des vergoldeten Schaubrottisches mit den dazugehörigen Schüsseln, Schalen, Weinkannen und Schöpfgefäßen, des siebenarmigen Leuchters und was sonst noch im Tempel aufgestellt und aufgehängt war, kann wohl keine Rede sein. Denn wenn man dies auch noch für Jesus und seine Jünger gelten lassen wollte, so könnte doch eine derartige Auffassung keine solche Verallgemeinerung vertragen, wie sie in Z. 20 vorliegt. Der Ausdruck muß daher doch wohl einen anderen Sinn haben, als er nach dem Wortlaut zu haben scheint. Man darf vielleicht an die alttestamentliche Phrase יָאָה אֶת־פָּנָיִי denken, die soviel bedeutet als „vor Gott hintreten“ mit Opfer oder im Gebet. Diese Phrase hat ihre Geschichte gehabt. Vielfach ist jetzt im Text statt des *Qal* das *Nip'al* gesetzt worden, weil man an dem Wortlaut Anstoß nahm; später ersetzte man den Ausdruck durch [andere. Die ἁγία κεύη scheinen auch nichts anderes zu sein, wie ein Ersatz für יָאָה אֶת־פָּנָיִי, eine Umschreibung, wie sie aus der Zeit des NT. zahlreich genug bekannt sind.³ Verwandte Umbildungen liegen schon bei den LXX vor; es steht ungefähr auf derselben Linie, wenn Ex 24, 11 וַיִּחַזּוּ אֶת־הָאֱלֹהִים durch καὶ ὠφθεναν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ wiedergegeben wird.⁴

Die Forderung, daß man den Tempel nur betreten durfte, wenn man sich zuvor gebadet und die Kleider gewechselt hatte, ist, wie die Herausgeber p. 20 anmerken, sonst nicht bezeugt. Aber es ist doch wohl etwas durchaus selbstverständliches. Da man den Tempel barfuß zu betreten gehalten war (Ex 3, 5. Jos 5, 15; vgl. Robinson, Palästina III, S. 320), wie denn auch die Priester ihren Dienst barfuß verrichteten und der Moslem heute noch die Schuhe ablegt, ehe er in die

¹ ἁγιάζειν = קדש Gen 2, 3. Jes 29, 23 ἁγιάζειν = קדש Ex 19, 10.

² 1 Sam 1, 9. 3, 3. 1 Kö 6, 5 (10) u. ä, Am 8, 3 Ez 41, 1 ff.

³ Vgl. die Zusammenstellung von Bousset, Rel. d. Judent.² S. 356 ff.

⁴ Leider fehlt noch eine gründliche Untersuchung der dogmatischen Korrekturen, die von den LXX vorgenommen worden sind. Manches derartige hat Gfrörer zusammengestellt (Philo II, 8 ff.).

Moschee tritt, so verstand sich eine Reinigung der Füße ganz ebenso von selbst, wie sie beim Betreten des Hauses oder Zimmers stattfand, wobei man ebenfalls die Schuhe auszog. Für diese Reinigung der Füße und Hände war Gelegenheit gegeben. Ebenso war es doch wohl selbstverständliche Anstandspflicht, daß man nicht im Werktagskleid in den Tempel ging, auch wenn darüber keine besonderen gesetzlichen Vorschriften bestanden. Für die Priester war die Anlegung der aus weißem Leinen angefertigten Amtstracht und Waschungen vorgeschrieben. Es ist daher nicht einzusehen, warum das Bruchstück hier eine Phantasieschilderung über die Gebräuche, die bei dem Besuch des Tempels herrschten, gegeben haben sollte. Vielmehr hat diese Schilderung im Gegenteil viel innere Wahrscheinlichkeit und ergänzt die doch recht unvollkommenen Kenntnisse der Zustände auf das Glücklichste.

Bedenken erregt im Folgenden die Erwähnung eines für die Waschungen bestimmten Bassins, das als *λίμνη Δαυίδ* bezeichnet wird (Z. 15). Von einem solchen ist in den übrigen Quellen, die uns die Kenntnis des Tempels vermitteln und über die Örtlichkeiten des Tempelbergs Nachricht geben, keine Rede. Bei dem Versuch, dies Bassin zu bestimmen, ist von der Tatsache auszugehen, daß es aus einer Wasserleitung gespeist wurde. Denn *ὕδατα χεόμενα* Z. 19 kann im Gegensatz zu *ὕδατα ζῶντα* nichts anderes bedeuten, als „Leitungswasser“. Damit ist ausgeschlossen, daß die *λίμνη Δαυίδ* etwa das in der Mischna (Joma III, 10. Middoth III, 6) erwähnte Waschbecken bezeichnen könnte. Vielmehr muß es ein durch Treppen zugängliches, also vertieft liegendes Bassin gewesen sein, das an die auf dem Haram esch-Scherif endigende salomonische Wasserleitung angeschlossen war.¹ Man wird vielleicht nicht fehl gehen, wenn man das Middoth I, 9 genannte „Badehaus“ mit diesem „Davids-teich“ identifiziert; vielleicht ist es aber noch sicherer, einzugestehen, daß wir über diese Dinge viel zu mangelhaft unterrichtet sind, um ein auch nur einigermaßen begründetes Urteil abgeben zu können und daß wir, ehe nicht umfangreiche Ausgrabungen auf dem alten Tempelbezirk vorgenommen werden können, auf feste Vermutungen verzichten.

Jedenfalls enthält die Erzählung, soweit wir die Verhältnisse beurteilen können, keinen Zug, der es verböte, bei dem Verfasser eine gute Ortskenntnis vorauszusetzen. Dazu ist auch die Bemerkung zu rechnen, daß das angeblich reine Wasser der Leitung doch durch hineingefallene

¹ Vgl. Ebers-Guthe, Palästina i. Wort u. Bild I, 121 ff. Guthe RL 3 VIII, 686, 22 ff. Schick, Zur Wasserversorgung Jerusalems. Zeitschr. d. deutsch. Palästina-ver. I, 132 ff.

oder hineingeworfene Schweine oder Hunde verunreinigt sein könne. Es versteht sich von selbst, daß die Vorstellung vollkommen unmöglich würde, wenn man annehmen wollte, die Tiere seien in die λίμνη Δαυὶδ geworfen worden. Daß das undenkbar ist, bedarf keines Beweises. Aber dies Bassin wurde ja eben durch eine Leitung versorgt, die das Wasser stundenweit aus dem jüdischen Gebirge herführte. Diese Leitung bestand in der Hauptsache aus einem gemauerten oder in den Felsen gehauenen und mit Platten gedeckten Kanal, und war in der Zeit Jesu so baufällig geworden, daß ihn Pontius Pilatus herstellen mußte (Joseph., Ant. XVIII, 3, 2. bell. jud. II 9, 4). Ohne Zweifel war damals der Kanal, wie heute, an vielen Stellen der Deckplatten beraubt, so daß in der Tat leicht allerlei Unrat hineingeworfen werden konnte. Daß man gerade die Kadaver von unreinen Tieren, wie Hunden und Schweinen, auf diese Weise beseitigte, ist so außerordentlich wahrscheinlich, daß man auch darin einen Beweis der Ortskunde des Verfassers erblicken muß. Außerhalb Palästinas wäre man schwerlich auf einen solchen Gedanken verfallen.

Daß neben Hunden auch Schweine genannt werden, dürfte nicht auffällig erscheinen. Die Existenz von Schweinen ist zwar nicht mit den Herausgebern (p. 21) aus Lc 15, 15 zu schließen, da diese Erzählung ja im Ausland spielt, auch nicht aus Mc 5, 11 = Mt 8, 30, da die Dekapolis vollständig gräzisiert war, wohl aber aus zahlreichen anderen Stellen, zu denen man auch Mt 7, 61 rechnen mag. Es handelt sich an allen Stellen, an denen von Schweinen in dem jüdischen Gebiet die Rede ist, um Wildschweine, die sich noch heute rudelweise im Jordantal, der Saronebene, am Karmel und Tabor herumtreiben.¹ Dadurch wird die Bemerkung über derartige Verunreinigung der Wasserleitung durchaus in den Bereich des Möglichen gerückt.

Bemerkenswert ist im Folgenden (Z. 21) die Zusammenstellung von Huren und Flötenspielerinnen. Die Herausgeber haben mit Recht (p. 22) darauf hingewiesen, daß sich dieselbe Zusammenstellung auch bei der Parallele zu dem Gleichnis von den anvertrauten Talenten wiederfindet, die von Euseb (Theoph. bei Mai, Nova Patr. Bibl. IV, 1 [1847] p. 155) aus einem in hebräischen Schriftzeichen geschriebenen Evangelium mitgeteilt worden ist.² Syrische und jüdische Flötenspielerinnen waren damals in der ganzen Welt bekannt, sie durchzogen truppweise die Städte und

¹ Tristram, Nat. history of the Bible p. 54 ff. Socin bei Guthe, Bibelwörterb. S. 598.

² S. meine Antilegomena² S. 7: τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφατόν-
τα τὴν ὑπαρξίν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων κτλ.

waren bei der Ausübung ihres Berufes so wenig engherzig, daß die Zusammenstellung mit $\pi\acute{o\rho\nu\alpha\iota$ ebenso gerechtfertigt war, wie etwa in neuerer Zeit bei den Harfenistinnen, die Messen und Märkte unsicher machten. Die Parallele mit der Stelle aus dem von Euseb benutzten Evangelium — ob es das Hebräerevangelium war, steht dahin — gibt zu denken und erweckt sicherlich kein schlechtes Vorurteil für unser Bruchstück.

Der Grundgedanke, der die Geschichte durchzieht, ist ohne weiteres klar. Er bildet eine vollkommene Parallele zu der Erzählung Mc 7, 1 ff. Dort sind die Pharisäer die Tadler und Anlaß zum Tadel gibt der Umstand, daß Jesu Jünger sich nicht vor dem Essen die Hände waschen, wie die Rabbinen verlangen. Wie dort die Frage auf den Gegensatz zwischen einer rein äußerlichen, durch Waschungen bewirkten Reinheit und die Reinheit der Gesinnung hinausgespielt wird, so auch hier. Nur daß hier der Begriff der kultischen Reinheit noch mehr im Vordergrund steht. Die Waschungen und der Kleiderwechsel ist für den Priester notwendig, wenn er überhaupt kultfähig sein will. Jesus stellt sich einmal auf den Standpunkt, daß er damit recht habe. Das Absurde einer solchen Anschauung ergibt sich daraus, daß der Priester ja gar nicht wissen kann, ob ihm das zum Baden benutzte Wasser nicht erst recht die Kultfähigkeit nimmt. Ist das Wasser in der Leitung über den Kadaver eines Tieres, noch dazu eines unreinen, geflossen, so macht es den Priester unrein, so sauber er an sich aussehen mag.

Der Vergleich mit Huren und Musikantinnen zeigt dann, wo Jesus hinaus will. Sie salben, baden und schmücken sich und sind in ihrem Innern voller Skorpione — ein äußerst drastischer Ausdruck, der die von den Dirnen ausgehende Gefahr kennzeichnet. Als Bild des Gefährlichen sind die Skorpione auch sonst genannt: Lc 11, 12 und neben Schlangen Lc 10, 19. Der an sich etwas seltsame Ausdruck erklärt sich durch verwandte, wie $\text{יָשָׁב אֶל-עֲרָבִים}$ bei Skorpionen hausen, d. h. in gefährlicher Nachbarschaft Ez 2, 6. Sachlich bietet Mt 23, 27 eine vollkommene Parallele: οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς . . . ὅτι παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας. Nur, daß der Vergleich des zur Ausübung des Kultus gerüsteten Priesters mit den zur Ausübung ihres schmutzigen Gewerbes geschmückten Dirnen noch ungleich schmerzlicher sein mußte, als der von Pharisäern mit weißgekalkten Gräbern. Als unmöglich im Munde Jesu wird man ihn aber nicht bezeichnen dürfen.

Leider ist der Schluß, in dem Jesus sich und seine Jünger in Gegensatz

zu den äußeren Reinigungshandlungen der Pharisäer bringt, nicht so erhalten, daß man ihn mit Sicherheit für die Beurteilung der Geschichte benutzen könnte. Daß den ὕδατα χεόμενα, dem „Leitungswasser“, die ὕδατα ζῶντα (oder ζῶη), das „Quellwasser“, gegenübergestellt werden, ist noch deutlich. Das Bild ist den Juden vom Alten Testament her völlig geläufig. Die genaueste Parallele bietet Jer 2, 13, der die undicht werdende Zisterne, in der sich das Wasser nicht hält, mit מקור מים חיים, dem „Quellbrunnen“ vergleicht.¹ Freilich ist das tertium comparationis bei Jer ein anderes, als in unserem Bruchstück; aber der Gegensatz ist im wesentlichen doch derselbe, da man bei dem Zisternenwasser unwillkürlich zugleich an abgestandenes, schales Wasser denkt.

Sprachlich bietet die Geschichte kaum etwas, was sie als ein Phantasieprodukt irgend eines griechischen Schriftstellers erwiese. Daß der Ausdruck σωτήρ von Jesus in den Synoptikern nicht gebraucht wird,² kann kaum als Argument gegen das Alter geltend gemacht werden. Die Bezeichnung, die später außerordentlich häufig wurde, ist im neuen Testament überhaupt verhältnismäßig selten. Der Grund dürfte in der von Wendland erörterten³ Geschichte dieses Wortes zu suchen sein. Am häufigsten findet sich σωτήρ in den Pastoralbriefen von Jesus gebraucht: διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτήρος ἡμῶν X. 'I. 2 Ti 1, 10. ἀπὸ . . . X. 'I. τοῦ σωτήρος ἡμῶν Tit 1, 4. καὶ σωτήρος ἡμῶν X. 'I. 2, 13. διὰ 'I. X. τοῦ σωτήρος ἡμῶν 3, 6. Auch Paulus kennt den Ausdruck: σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον 'I. X. Phil 3, 20. Sonst ist zu vgl. Act 5, 31. 13, 23. 2 Pt 1, 1. 11. 2, 20. 3, 2. 18. 1 Joh 4, 14. Auch im Übrigen weicht der Sprachgebrauch kaum von dem der Evangelien ab:

παραλαμβάνειν ist von den Jüngeren gebraucht, wie Mt 17, 1. 26, 37. Mc 9, 2. 10. 32. 14, 33. Lc 9, 10. 28. 18, 31.

περιπατεῖν ἐν τῷ ἱερῷ wie Mc 11, 27. Joh 10, 23.

πατεῖν mit Acc. „einen Ort betreten“ findet sich nicht im NT., nur π. ἐπάνω τινός „auf etwas treten“ Lc 10, 19 und bildlich π. πόλιν „eine Stadt zertreten“ 21, 24, vgl. Apoc 11, 2. π. ληνόν „die Kelter treten“ Apoc 14, 20. 19, 15. Als Übersetzung von תָּרַךְ läßt sich das Wort in allen diesen Beziehungen erklären. Die LXX bieten πάντα τὸν τόπον οὗ εἰς πατήρη τὸ ἴχνος τῶν ποδῶν Deut 11, 23 für תְּרַךְ אֶשֶׁר תִּדְרֹךְ בְּיַגְלֵכֶם.

συντυγχάνειν τινί findet sich auch Lc 8, 19.

¹ Vgl. Jer 17, 13. Ps 36, 10. Prov 10, 11. 13, 14. 16, 22.

² Eine Ausnahme bildet die Geburtsgeschichte; s. Lc 2, 11. Vgl. auch Joh 4, 42.

³ S. diese Zeitschr. 1904, S. 335 ff.

ἐπιτρέπειν τινί mit folgendem Inf. ist häufig Mt 8, 21. 19, 8. Mc 10, 4. Lc 8, 32. 9, 59. 61. (Blaß, Grammatik § 69, 4).

τὸ ὄνομα als Acc. der Beziehung ist zwar selten; Lc braucht das regelrechte ὀνόματι, Mt und Mc ψ ὄνομα δ'δ'. Doch kommt der Acc. bei Mt einmal vor: ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοῦτομα Ἰωσήφ κτλ 27, 57.

βαπτίζεσθαι mit Acc. (Blaß § 34, 6), wie Mc 10, 38.

ἀλλάττειν τὰ ἐνδύματα findet sich nicht in den Evangelien; Heb 1, 12 ist die Lesart zweifelhaft, wie schon in den Hss der LXX an der zitierten Stelle Ps 101, 21.

ἐνταῦθα fehlt in den Evangelien und überhaupt im NT; dafür ὡδε. καθαρεύειν fehlt ebenfalls im NT., dafür steht καθαρὸν εἶναι wie im AT. für קְדוֹשׁ, קָדַשׁ, קִדְּשׁ u. a. Das Wort, das den Attikern geläufig war, scheint der κοινή entschwunden zu sein, während καθαρίζειν ganz geläufig ist.

λίμνη für „Teich, Bassin“ fehlt in den Evangelien. Joh nennt den Bethzetateich κολυμβήθρα. Von einem Feuerpfuhl ist das Wort Apoc 19, 20. 20, 10. 14f. 21, 8 gebraucht.

προσβλέπειν τινί, korrespondierend mit ὄραν, fehlt ebenfalls im NT. ἀποκριθεὶς εἶπεν ist sehr häufig in den Evangelien verbunden Mt 3, 15. 4, 4. 11, 4 usw.

οὐαί mit folgendem Nom. statt Dat. ist selten, fehlt aber nicht ganz: Lc 6, 25. Apoc 18, 10. 16. 19. Mit Dat. Z. 27.

τυφλοὶ μὴ βλέποντες entspricht dem häufigen Gebrauch von τυφλός im übertragenen Sinn Mt 15, 14. 28, 16f. 19. 24. 26. ἵνα . . . οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται Joh 9, 39; vgl. 40f.

νυκτὸς καὶ ἡμέρας vgl. Lc 18, 7.

τὸ ἐκτὸς δέρμα ist ohne Parallele im NT, ebenso ἐμήχειν und καλῶπιζειν.

πρὸς ἐπιθυμίαν τῶν ἀνθρώπων „mit Rücksicht auf die Begierde der Menschen“, „um die Begierde der Menschen zu wecken, reizen“. Über diesen Gebrauch von πρὸς mit Acc. s. Blaß § 43, 7.

Überschaut man diese Liste, so ergibt sich daraus, daß das Bruchstück sich nicht wesentlich von dem Sprachgebrauch des NT. und der LXX entfernt. Auffallend ist allerdings der Gebrauch des seltenen καθαρεύειν, der sich freilich in der späteren kirchlichen Literatur häufiger findet (Ps. Clemens, hom. XI, 28. XIII, 16. Clemens Al., Paed. II, 114, 1. vgl. die Indices der Origenesbände im Berliner Corpus). Sonst wird man kaum etwas geltend machen können, das den Sprachgebrauch des

Stückes fundamental von dem der Evangelien unterschiede. Der einfache Satzbau, die ungekünstelte Form des Dialoges, scharf zugespitzte Sentenzen finden sich hier wie dort, und daß der Grundgedanke sich mit den aus den Synoptikern bekannten Gedanken über äußerliche und innere Reinheit deckt, ist bereits oben hervorgehoben worden.

Es wäre freilich nicht unmöglich, daß die Erzählung auf Grund von Mt 23, 25—27 komponiert worden ist. Auffallend bliebe dann aber immerhin die vortreffliche Benutzung des Lokalkolorits, dessen Schilderung, wie gezeigt wurde, sich zwar vielfach nicht durch andere Quellen stützen läßt, die aber auch den sicheren Kenntnissen, die wir vom Tempelbezirk haben, nicht widerspricht. Und seltsam wäre bei einer solchen Annahme der Gebrauch so singulärer Ausdrücke, wie ἀγνευτήριον. Handelt es sich dagegen um eine ursprünglich aramäisch abgefaßte Erzählung, so lassen sich die Besonderheiten leicht aus der Übersetzung erklären. Allerdings läßt sich nicht verhehlen, daß das Griechisch dieses Bruchstückes keine deutlichen Spuren jenes aramäischen Kolorits zeigt, das bei dem Griechisch der Evangelien überall wahrzunehmen ist. Aber um hier sicher urteilen zu können, müßte uns ein größeres Stück dieses Evangeliums vorliegen.

Woher stammt nun aber das Bruchstück? Ich halte es für ein vergebliches Bemühen, nach irgend welchen Beziehungen zu dem Hebräer- oder Ägypterevangelium zu suchen. Das kann nur zu einer Verdunkelung des Tatbestandes führen und muß die Aufmerksamkeit auf Nebendinge lenken. Denn diese Evangelien sind so unbestimmte Größen, daß man kein Recht hat, sie in eine Berechnung einzuführen. Die Frage kann vorläufig nur die sein, ob die in diesem Bruchstück vorliegende Überlieferung mit der unserer Evangelien verglichen werden darf. Ich sehe keinen Anlaß, diese Frage zu verneinen. Auf welchem Zweig der evangelischen Überlieferung dieser Schoß gewachsen ist, scheint mir dem gegenüber vollkommen gleichgültig zu sein. Aber auf einen Punkt mag es gestattet sein, hinzuweisen. Der Verfasser dieses Bruchstückes verfügt über eine Kenntnis Jerusalemer Tradition, die auffällt. Man hat bei Joh schon längst eine Quelle vermutet, die sich durch besondere Traditionen Jerusalemer und jüdischer Herkunft ausgezeichnet haben müsse. Ist der Schluß zu kühn, daß wir in unserm Bruchstück einen Rest dieser Quelle kennen lernen? Der Schluß der Geschichte scheint nicht dagegen zu sprechen, sondern die Annahme zu empfehlen.

Jesu Weigerung, sich als „gut“ bezeichnen zu lassen.

Von Friedrich Spitta in Straßburg i. E.

Über diese viel erörterte Frage hat letzthin Wilhelm Wagner in dieser Zeitschrift das Wort genommen¹. Seine Ausführungen sind geeignet, zu einer Verständigung über Jesu Wort: οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεός Mark 10, 18 Luk 18, 19 (vgl. Matth 19, 17) zu führen, wie ich ihm denn darin zustimme, daß ἀγαθός in jener Situation nicht im Sinne von sündlos-vollkommen, sondern im Sinne von gütig-gnädig aufzufassen ist. Auch Wellhausen bemerkt zu Mark 10, 18: „ἀγαθός bedeutet hier weniger sündlos als gütig“. Indes erscheint mir Wagners Beweisführung nicht auszureichen. Das hängt zusammen mit gewissen Voraussetzungen über das Verhältnis der drei synoptischen Berichterstattungen zueinander und deren geschichtlichen Wert. So glaube ich es verantworten zu können, daß ich die hundertfach erörterte Stelle noch einmal vornehme.

Im Anfang der Perikope von der Gefahr des Reichtums Matth 19, 16 bis 27, Mark 10, 17—27, Luk 18, 18—27 stimmen, wie so oft, Markus und Lukas gegen Matthäus in wichtigen Punkten zusammen. Bei ihnen tritt der Reiche an Jesus heran mit der Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ, während es bei Matthäus nur διδάσκαλε heißt. Dem entsprechend lautet die folgende Frage bei Markus-Lukas: τί ποιήσω ἵνα (bezw. τί ποιήσας) ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω, bei Matthäus dagegen: τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον. Und hieraus ergibt sich dann auch die Verschiedenheit der Antwort Jesu; bei Markus-Lukas: τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεός· τὰς ἐντολάς οἶδας; bei Matthäus: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἰς ἐστὶν ὁ ἀγαθός, εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς.

Ich leugne nicht, daß ich lange Zeit — allerdings im Zusammenhang mit einer von mir längst preisgegebenen Anschauung über den

¹ Jahrgang VIII, Heft 2, S. 143—161: In welchem Sinne hat Jesus das Prädikat ΑΓΑΘΟΣ von sich abgewiesen?

geschichtlichen Wert des ersten Evangeliums — die Neigung gehabt habe, in der Rezension des Matthäus die ältere Form der Überlieferung zu sehen. Mich bestimmte dazu die Beobachtung, daß in der rabbinischen Literatur das dem διδάσκαλε entsprechende רַבִּי kein Epitheton wie טוב neben sich zu haben pflegt, so daß es von vorn herein nicht wahrscheinlich ist, daß Jesus mit einer Formel angeredet worden sei, die ihm Gelegenheit gegeben habe, das Prädikat „gut“ von sich abzuweisen. Aber wäre auch solch eine Benennung Jesu annehmbar, so wäre es doch nicht wahrscheinlich, daß Jesus dieses der Umgangssprache angehörige „gut“ so tragisch aufgefaßt hätte, daß er daran die Weigerung geknüpft, sich als gut bezeichnen zu lassen. Diese Schwierigkeiten fallen bei Matthäus fort, wo Jesus nur als Meister angeredet und dann gefragt wird, was für Gutes man tun müsse, um das ewige Leben zu ererben. Jesu Gegenfrage drückt demgemäß nur die Verwunderung darüber aus, daß man ihn nach dem Guten frage. — Sehr merkwürdig ist es dann allerdings, daß er nicht fortfährt: ἐν ἐστὶ τὸ ἀγαθόν, sondern εἰς ἐστὶν ὁ ἀγαθός¹. Aber das könnte man sich durch Zurückgehen auf ein aramäisches Original zurechtlegen. Der griechische Übersetzer würde מַלְאָךְ מֵטוֹב maskulinisch statt neutrisch aufgefaßt haben, da sonst oft in der rabbinischen Literatur Gott als der Gute bezeichnet wird². Auch mit der Annahme einer späteren sinnlosen Übertragung der Worte εἰς ἐστὶν ὁ ἀγαθός aus den Parallelberichten in den des Matthäus könnte man rechnen. Denn auch die folgenden, bei Markus und Lukas fehlenden Worte: εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς³, weisen nur auf die Frage nach der Bedingung zum Eingang in das Leben hin, nicht aber knüpfen sie an den Hinweis Jesu auf den einzigen Guten an. So würden wir also bei Matthäus auf eine Darstellung geführt werden, in der ἀγαθός allerdings im Sinne der sittlichen Vollkommenheit gebraucht wird, aber davon nicht die Rede ist, daß Jesus diese von sich abgewiesen habe.

So gut sich das alles zusammenschließt, so schwierig wird von hier aus die Erklärung der abweichenden Darstellung bei Markus-Lukas.

¹ Vgl. J. Wellhausen zu Matth 19, 17: „Das εἰς ἀγαθός seiner Vorlage hat er beibehalten, obgleich es nun keinen Sinn mehr gibt. Es hätte konsequent heißen müssen: eins ist das Gute.“

² Vgl. A. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch S. 228.

³ Das δέ würde natürlich auf Rechnung dessen kommen, der das Maskulinum statt des Neutrum in den Text gebracht hat.

Wie ist es denkbar, daß unter Voraussetzung der Deutung von ἀγαθός auf die sittliche Vollkommenheit die späteren Darsteller, trotz der sich steigernden Christologie, jene Jesus durch einen Juden zuschreiben ließen, während er selbst sie energisch von sich abgewiesen hatte? Nur das Umgekehrte ist denkbar, daß Matthäus bei seiner Vorlage, die in Markus oder einer dem Bericht von Markus-Lukas nahestehenden Form zu suchen ist, ἀγαθός im Sinne von sittlich-vollkommen aufgefaßt und den unter dieser Voraussetzung für den späteren Schriftsteller anstößigen Bericht dahin umgearbeitet habe, daß er überhaupt nicht mehr von Jesu Sündlosigkeit, sondern von der sittlichen Vollkommenheit der Forderungen des Gesetzes handelte. Somit wird man also, wenn man herausstellen will, in welchem Sinne Jesus das Prädikat „gut“ von sich abgewiesen habe, vor allem den Bericht des Matthäus völlig auszuschalten haben; und damit ist gegeben, daß die dort sich findende Auffassung von ἀγαθός im Sinne von „sittlich vollkommen“ nicht ohne weiteres für den Bericht des Markus und Lukas als selbstverständlich vorausgesetzt werden darf. Es liegt hier wieder einer der unzähligen Fälle vor, wo die lange in Geltung erhaltene Suprematie des Matthäus das Verständnis der beiden anderen Referenten erschwert hat.

Fassen wir Markus und Lukas allein ins Auge, so wird bei der ihnen gemeinsamen Anrede Jesu, διδάσκαλε ἀγαθέ, zunächst zu bemerken sein, daß sich die oben berührte Schwierigkeit, רַבִּי mit dem Prädikat מַלְכוּת zu verbinden, heben läßt, wenn man ἀγαθέ als eine zweite Anrede neben διδάσκαλε auffaßt.¹ Es wird dadurch natürlich das Gewicht der Bezeichnung Jesu als ἀγαθός noch verstärkt, und es fragt sich nun, wie man diese im Zusammenhang der Berichte zu deuten habe.

Der ἀγαθός ἄνθρωπος steht Luk 6, 45, Matth 12, 35 dem πονηρός gegenüber und ist also dort, wie auch sonst (vgl. z. B. Matth 5, 45. 22, 10) der sittlich unanstößige. Andererseits ist im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge ἀγαθός Bezeichnung für die Güte des Herrn, der denjenigen, die nur eine Stunde gearbeitet haben, ebensoviel gibt wie denen, die den ganzen Tag tätig gewesen sind, vgl. Matth 20, 15. So wird denn Gott in der rabbinischen Literatur wohl ganz allgemein ἀγαθός genannt im Sinne der sittlichen Vollkommenheit.² Aber, wie Wagner mit Recht nachgewiesen hat, bezeichnet מַלְכוּת im alten Testamente Gott durchweg als den Gütigen; vgl. z. B. Psalm 118 (117), 1:

¹ Vgl. v. Hofmann zu Luk 18, 18.

² Vgl. die Stellen bei Wünsche a. a. O. S. 227 f.

ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ, ὅτι ἀγαθός, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ; die sittliche Vollkommenheit drückt ἅγιος aus.

Es fragt sich nun: in welchem Sinne schreibt Jesus in unserm Zusammenhange das Gutsein Gott zu und weist es von sich ab? Doch wohl in dem Sinne, in dem es der Reiche von ihm gebraucht hat. In dieser Hinsicht urteilt nun Wagner: „Er bat Jesus um einen wichtigen Aufschluß; einen Dienst, eine große Gefälligkeit sollte der Herr ihm erweisen. In solchen Fällen appelliert man aber nicht an die sittliche Normalität, sondern an die Güte, die zur Erweisung von Gefälligkeiten bereit ist. So redete der Unbekannte Jesum nicht als einen sittlich-vollkommenen, sondern als einen gütigen Lehrer an.“

Dieser Beweisführung kann ich nicht zustimmen. Die Frage, die Jesus beantworten sollte, bedingte doch bei ihm kein besonderes Maß von Güte und Gefälligkeit. Wozu waren denn die Lehrer und Propheten da? Doch nicht, um Gottes Willen verborgen zu halten und ihn nur unter Anwendung eines besonderen Maßes von Güte den Bittenden kund zu tun. Es steht auch nichts davon zu lesen, daß der Reiche die erbetene Äußerung Jesu so aufgefaßt habe. In der Tat ist Wagner selbst nicht ganz mit seiner Deutung zufrieden. Er fügt nämlich seiner Erklärung noch folgende Ergänzung hinzu: „Daß der Reiche in dies „gütig“ aber zugleich etwas von „gnädig“ hineinlegen wollte, bekundete er durch die devote Gebärde, mit der er seine Anrede begleitete und sozusagen kommentierte. Er lief nämlich auf Jesus zu, fiel vor ihm auf die Knie wie vor einem höheren Wesen und fragte ihn in dieser unterwürfigen Haltung: διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιῶω ἵνα ζωῇν αἰώνιον κληρονομήω.“ Die von Jesus abgewiesene Ehrenbezeugung des Reichen vergleicht sich der Szene am Schluß der Apokalypse, wo der Seher den ihn führenden Engel anbetet, und dann von diesem abgewiesen wird: ὅρα μὴ· συνδοῦλός σου εἰμὶ . . . τῷ θεῷ προσκύνησον; Apc 22, 9. Dann kann aber das διδάσκαλε ἀγαθέ nicht erklärt werden aus der vom Reichen in Anspruch genommenen Gefälligkeit Jesu, wie sie ein Mensch dem andern erweisen kann, sondern nur aus einer Beurteilung Jesu, die ihn Gott gleich stellt. Es muß also ἀγαθός hier bei Markus jedenfalls in absolutem Sinne gefaßt werden, beziehe es sich nun auf die Heiligkeit oder auf die Güte Jesu. Damit ist dann allerdings der Versuch einer Erklärung des ἀγαθέ aus der Situation preisgegeben.

Anders stellt sich die Sache im Referate des Lukas dar. Hier fehlt zunächst ein Äquivalent für die Wendung: καὶ γονυπετήσας αὐτόν. Es liegt also kein Grund vor, in dem ἀγαθέ eine Gott gebührende Ehrung

zu sehen. Sodann aber unterscheidet sich Lukas von Markus wie von Matthäus dadurch, daß er die Perikope von dem Reichen auf das engste mit der vorangehenden, von der Berührung der Kinder durch Jesus, verknüpft. Unmittelbar an das Wort Jesu: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παῖδιον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν schließt sich der Bericht vom Auftreten des Reichen an: καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων λέγων. Bei Markus 10, 16 erhält zuerst die Perikope von Jesus und den Kindern einen vollen Abschluß: καὶ ἐναγκαλιζάμενος αὐτὰ κατευλόγει, τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ’ αὐτά. Sodann wird in V. 17 der Perikope vom Reichen ein besonderer Eingang gegeben, wodurch diese einen anderen Zeitpunkt und Ort zugewiesen bekommt: καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν, προσδραμὼν εἰς καὶ γονυπετήσας αὐτόν. Wesentlich ebenso steht es Matth 19, 15 f.: καὶ ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἐπορεύθη ἐκεῖθεν· καὶ ἰδοὺ εἰς προσελθόν. Aber nicht bloß äußerlich sind bei Lukas die Perikopen von den Kindern und von dem Reichen eng miteinander verbunden, sondern auch innerlich. In jener verkündigt Jesus, daß die Kinder in das Himmelreich kommen; in dieser fragt der Reiche, was er tun müsse, um das ewige Leben zum Erbteil zu erhalten. Wie diese Frage an jene Verkündigung anknüpft, so muß die Anrede an Jesus, διδάσκαλε ἀγαθέ, in der Perikope von den Kindern ihre Motivierung finden. Daß seine dortige Handlungsweise ihn als sittlich vollkommenen charakterisiere, kann man doch nicht wohl sagen. Als grundgütig hat sich Jesus gezeigt. Die Kinder, die die Jünger abweisen wollten, hat er zu sich kommen lassen und das noch dadurch motiviert, daß er diese Kleinen, die auf keine Verdienste und gute Werke hinweisen können, als des Eingangs in das Reich Gottes würdig bezeichnet hat. Diese Güte ist es, die den Reichen veranlaßt, zu Jesus zu kommen und ihn nach dem zu fragen, was er tun müsse, um ins Reich Gottes zu kommen. Er glaubt sicher zu sein, daß Jesus, der die Kinder einläßt, ihm nicht zu Schweres auferlegen werde.

An sich wäre ja ein solcher Schluß nicht unberechtigt. Jesu Ruf an die κοπιῶντες und πεφορτισμένοι Matth 11, 28—30 sagt den von der Last der pharisäischen Satzungen Gedrückten, daß er, der πραῦς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ, den zu ihm Kommenden Ruhe geben und statt der unerträglichen Lasten der Gesetzesmenschen (vgl. Matth 23, 5, Luk 11, 46) sein ζυγὸς χρηστός und φορτίον ἑλαφρόν auflegen werde. Aber in der Perikope vom Reichen ist doch die Situation eine ganz andere. Nicht ein Beladener und Bedrückter steht vor Jesus, sondern ein ἄρχων, also ein Angehöriger jener Gruppe von Menschen, die von Lukas durchweg

als die Jesu Fernstehenden oder Feindlichen hingestellt werden, deren Stellung zum Gesetze, so tadellos sie schien, doch keineswegs Jesu Zustimmung fand. Bei Matthäus und Markus fehlt jener Zug; bei beiden tritt der Reiche auf einfach als εἷς. Matth 19, 20f. charakterisiert ihn als νεανίσκος; Mark 10, 21 bietet den ihm allein eigentümlichen Zug: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν, der sich eher mit der Vorstellung des reichen Jünglings als mit der des reichen Obersten verbindet und jedenfalls geeignet ist, den Mann in das Licht eines ehrlich strebenden Frommen zu rücken. Von solcher Beurteilung der Situation findet sich bei Lukas keine Spur; anstelle des elegisch-sentimentalen Tones, der die Darstellung der beiden ersten Synoptiker charakterisiert, findet sich bei Lukas eine eigentümliche Herbigkeit der Auffassung. Es wird für die richtige Deutung des διδάσκαλε ἀγαθέ und der von Jesus gegebenen Antwort nötig sein, dieser Verschiedenheit der Berichte etwas weiter nachzugehen.

Matthäus und Markus unterscheiden sich dadurch von Lukas, daß sie den Reichen betrübt fortgehen lassen, nachdem Jesus an ihn die Forderung gestellt, alle seine Habe zum Besten der Armen zu verkaufen und ihm nachzufolgen. Formell entspricht diese Wendung dem Zug im Eingang der Geschichte, wonach der Reiche an Jesus herantritt (Matth 19, 16 προσελθών; Mark 10, 17 προσδραμών). Außerdem aber hat sie zur Folge, daß Jesu sich anschließenden harten Worte über die Schwierigkeit des Eingehens der Reichen in das Reich Gottes dem betrübten Reichen erspart werden und sich nur an Jesu Jünger richten, die einer solchen Mahnung nicht bedurften, mithin also von Jesus nur über dieses Kapitel unterrichtet werden. Ganz anders bei Lukas. Hier sagt Jesus dem Reichen, der sich über seine Forderung betrübt, ins Gesicht: πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσπορεύονται; εὐκοπώτερον γάρ ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος βελόνης εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. Die Schroffheit dieser Äußerung, die man durch erleichternde Umdeutungen des „Nadelöhrs“ zu beseitigen gesucht hat, tritt noch mehr hervor, wenn sie sich direkt an den Reichen richtet. Sie setzt offenbar voraus, daß er trotz der ihm von Jesus erteilten Weisung, allen seinen Besitz den Armen zu geben, an der Weisung festgehalten habe, es werde für ihn auch ohne das der Eingang in das Reich Gottes erreichbar sein. Das groteske Bild von einem Kamel, das durch ein Nadelöhr zu kommen trachtet, hat zu seiner Voraussetzung die allgemeine Anschauung von einer engen Tür, die zum ewigen Leben führt; vgl. Luk 13, 23f.

Matth 7, 13f. Deshalb heißt es von den mit Reichtum Beladenen: δυσκόλως εἰσπορεύονται; dagegen von denen, die sich im christlichen Tugendstreben bewährt haben, 2 Pet 1, 11: πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἰσόδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ein bedeutsames Licht auf unsern Zusammenhang fällt vom Testament Abrahams,¹ das in seinen beiden Rezensionen die Anschauung von der engen Pforte und dem schmalen Wege, der zum Leben führt, in einer überraschend mit der Bergpredigt zusammenliegenden Weise zum Ausdruck bringt.² Für unsere Frage kommt besonders die Ausführung in der zweiten Rezension in Betracht: καὶ εἶπεν Μιχαὴλ πρὸς Ἀβραάμ· θεωρεῖς τὰς δύο πύλας ταύτας, τὴν μικρὰν καὶ τὴν μεγάλην; αὐταὶ εἰσιν αἱ ἀπάγουσαι εἰς τὴν ζωὴν καὶ εἰς τὴν ἀπώλειαν καὶ εἶπεν Ἀβραάμ· καὶ ὁ μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πυλῆς, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωὴν; τότε ἔκλαυεν Ἀβραάμ λέγων· οὐαί μοι, τί ποιήσω ἐγώ; ὅτι εἰμὶ ἄνθρωπος εὐρύς τῷ σώματι, καὶ πῶς δυνήσομαι εἰσελθεῖν εἰς τὴν στενὴν πύλην, εἰς ἣν οὐ δύναται ἔλθαι παιδίον πέντε καὶ δέκα ἐτῶν; καὶ ἀποκριθεὶς Μιχαὴλ εἶπεν πρὸς Ἀβραάμ· σὺ μὴ φοβοῦ, πάτερ, μηδὲ λυποῦ, ἀκωλύτως γὰρ εἰσερχέσαι δι' αὐτῆς, καὶ πάντες οἱ συνόμοιοί σου. Hier haben wir also den Gegensatz von dem Kinde, das durch die Lebenspforte eingehen kann, und dem erwachsenen Mann, dem sie zu eng ist. Dadurch wird nun das Verhältnis von Luk 18, 17 (ὅς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν) und V. 25 (εὐκοπώτερον γάρ ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος βελόνης εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν) so beleuchtet, daß man sieht, wie beide Äußerungen in der Rede Jesu zusammengehören und ein Verständnis der Perikope vom reichen Obersten nicht möglich ist ohne die Erkenntnis, daß sie aufs engste mit derjenigen von den Kindern zusammengehört: die kleinen Kinder, die noch nichts haben, kommen ins Himmelreich; aber die Großen, zumal die Reichen, kommen so wenig durch die Pforte zum Leben, wie ein mit Gütern bepacktes Kamel (vgl. Jer 30, 6) durch ein Nadelöhr. Daraus ergibt sich die Forderung, wie die Kinder zu werden (vgl. Matth 18, 3), oder wie es Jesus Joh 3, 3 in einer Unterredung ausdrückt, die er ebenfalls mit einem ἄρχων geführt hat: εἰ μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν, οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Diese Neugeburt zum Gotteskinde ist allerdings ein Vorgang, der mit menschlichen Mitteln nicht erreicht wird (Joh 3, 4),

¹ M. R. James, *The Testament of Abraham: Texts and Studies* ed. by J. Armitage Robinson vol. II Nr. 2.

² Vgl. a. a. O. S. 88ff. Recension A c. 11; S. 112f. Recension B c. 8f.

sondern nur durch göttliche Wunderwirkung. Auf diese weist auch Jesu Schlußwort in der Perikope vom reichen Obersten hin: τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν.

Ist von mir eine richtige Charakteristik des Abschnitts Luk 18, 15 —27 gegeben worden, so ist damit das Verständnis des Sinnes, in dem Jesus die Bezeichnung ἀγαθός von sich abweist, gewonnen. Die captatio benevolentiae, die in der Anrede διδάσκαλε, ἀγαθέ liegt, weist er schroff zurück, wie er eine ähnliche in Luk 20, 21. Joh 3, 2 ignoriert. Er will nichts davon wissen, daß der reiche Oberst ihn als gütig bezeichnet, in der Meinung, daß er die Haltung, die er den Kindern gegenüber eingenommen, auch bei ihm zeigen werde. Von sich weist er ihn weg auf Gott, den einzig Gütigen, und dessen dem Frager wohl bekannte Gebote, die ihm die Antwort auf seine Frage geben sollen. Man achte auf den Affekt, der sich in den drei kurzen, unverbunden nebeneinanderstehenden Sätzen ausdrückt: „Was nennst du mich gütig? Keiner ist gütig als einer, Gott. Die Gebote kennst du!“ Jesus will sich dem reichen Obersten gar nicht als einen solchen erweisen, der ein besonderes Maß von Güte ihm gegenüber zu verwenden habe. Und als dieser sich dahin geäußert hat, daß er die Gebote des einzig gütigen und freundlichen Gottes alle erfüllt habe, tritt Jesus selbst mit einer Forderung auf, die ihn scheinbar als das Gegenteil von dem gütigen Meister hinstellt, der den verdienstlosen Kindern den Eingang in das Reich Gottes zugesichert hat.

Wie will man in diesen Zusammenhang ein Bekenntnis Jesu von seiner Sündigkeit hineinkonstruieren, das damit übereinstimmen soll, daß er sich ja auch zur Bußtaufe Johannes des Täufers begeben habe. Die von ihm ausgehende sittliche Forderung erscheint ja noch als eine Steigerung dessen, was in den Geboten Gottes zum Ausdruck gebracht worden ist? Jesus sagt auch nicht, daß er ein geringeres Maß der Güte besitze als Gott, sondern daß es außer der Güte Gottes überhaupt keine gebe, geschweige, daß irgendwo eine größere zu finden sei. Damit will er so gewiß nicht sagen, daß kein Mensch überhaupt Güte besitze, als er ja auch sonst ganz unbefangen zwischen guten und bösen unterscheidet und die Güte und Liebe Gottes als das Ziel des sittlichen Strebens hinstellt, dessen Erreichung von ihm nicht in Zweifel gezogen wird: „auf daß ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel“; vgl. Luk 6, 15f. Matth 5, 43—45. Und bei seiner bewußten und gewollten Einheit mit dem Willen seines Vaters kann er dem reichen Obersten gegenüber noch viel weniger ein Bekenntnis davon haben ablegen wollen, daß es ihm

an der Güte gebreche, die die Kinder Gottes als das Zeichen ihrer Gemeinschaft mit dem Vater im Himmel aufzuweisen haben müssen.

So ist der Affekt der Rede Jesu gänzlich ungeeignet, um feste Begriffe für das System der Christologie zu gewinnen. Weil man falsch gefragt hat, hat man falsche Antworten bekommen. Daß Jesus die Worte οὐδεὶς ἄγαθός ἐστι μὴ εἰς θεός, nicht hätte sprechen können, wenn er sich nicht der vollen Abhängigkeit von Gott bewußt gewesen wäre, ist freilich unzweifelhaft. Aber um diese Tatsache zu konstatieren, bedarf es nicht erst des Hinweises auf unsre Geschichte.

Daß unser Resultat sich mit voller Deutlichkeit nur aus der Lukasrezension ergibt, ist wieder ein Beweis dafür, wie das relativ junge dritte Evangelium vielfach die ältesten Traditionen ohne wesentliche Alteration aufgenommen hat.

On the date of the Clementines.

By Dom John Chapman O. S. B., Erdington Abbey, Birmingham.

I.

It has lately been my fate to try and gain some familiarity with the voluminous literature which has gathered round the Pseudo-Clementine writings, in order to write a short account of them for the American Catholic Cyclopaedia. In the course of this study some new points have turned up, which have a very important bearing on the date of the documents. Some of these points may appear very new indeed. If the reader starts with the views on the subject which a few years ago were considered as acquired certainties, my theories will be judged overbold and paradoxical. But if he will start with nothing but a remembrance of the contents of the Clementine writings, I am confident that I shall be thought to say what is reasonable and even obvious on the whole. But in details much more investigation is needed.

1. The *Recognitions* quote the 'Apologeticus' of Eunomius. Waitz¹ has dated the *Recognitions* after 350, on the ground that Rufinus found in them the doctrine of the Arian Eunomius. Harnack (*Chron.* ii, 534—5) prefers to think that the theology of the Lucianic school may account for the apparently Arian doctrine of *Recogn.* iii, 2—11, and considers that the work may date anywhere between 290 and 360.

Rufinus tells us that he omitted the Arian passage; but some Arian editor later inserted a Latin translation of it into Rufinus's work, and it has come down to us in many MSS of the *Recognitions*, though not in the best MSS. It is also found in the Syriac translation, one MS of which was written in 411. Rufinus knew well enough what Eunomianism taught; — the essence of God being to be unborn, the Son could not be God. This is what he found in the passage he omitted; for this is

¹ Die Pseudo-Klementinen, 1904, p. 371; so also Böhmer-Romundt, in *Zeitschr. Wiss. Theol.* 1903, vol. 46, p. 374.

exactly the doctrine of the corrupt and sometimes unintelligible chapters preserved to us. It is strange that they have not before been compared in detail with the surviving writings of Eunomius. For Rufinus is categorical in his assertion: "In aliquibus ita Eunomii dogma inseritur, ut nihil aliud quam ipse Eunomius disputare credatur, filium Dei creatum de nullis extantibus asseuerans." (*De adult. libr. Orig.*) The following parallels between Rec. iii, 2—11 and the *Liber apologeticus* are instructive. In some of them there is a noticeable verbal resemblance.

Apol. 2. τὴν δὲ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ διδασκαλίαν παντὸς μὲν ἀνθρώπων ἀριθμοῦ, πάσης φιλοτιμίας ἢ φιλονεικίας, συνθείας τε αὐ καὶ συγγενείας, καὶ συλλήβδην εἰπεῖν, πάντων ὅσα τοῖς τῆς ψυχῆς κριτηρίοις ἐπισκοπεῖν εἴωθεν, προτιμήσαντας . . . 3. . . τῆς δὲ παραυτίκα χάριτος καὶ ἀσφαλείας τὴν ὑπὲρ τῶν μελλόντων ἄδειαν προτιμήσαντες, καὶ πάσης ἐπιγείου κακοπαθείας, θανάτου τε προσκαίρου φοβερωτέραν τὴν κατὰ τῶν ἀσεβῶν ὠρισμένην ἀπειλήν εἶναι κρίναντες, . . . οὐδ' ὁ κύπας κόσμος πρὸς ἀπόλαυσιν καὶ δεσποτείαν ἰσόρροπον ἀντάλλαγμα τῆς ἰδίας ἐκάστου ψυχῆς, πολὺ καθ' ἐκάτερον ἀπόλαυσιν τε καὶ κόλασιν ὑπερβαλλόντων τὰ παρόντα τῶν προσδοκουμένων.

Recog. iii, 4. Propter quod ante omnia oportet nos immortalium scrutationem facientes incipere a dominicis traditionibus, ubi mortalium conditionem ab immortalibus separans, docuit nos *pericula et tentationes usque ad ipsam mortem sustinere* propter spem bonorum regni, dicens: *nolite timere eos qui occidunt corpus, animas autem non possunt occidere, timeate autem eum qui potest et corpus et animam perdere in gehennam.*

Apol. 7. οὐκοῦν εἰ μήτε αὐτὸς ἑαυτοῦ μὴ' ἕτερόν τι προϋπάρχειν δέδεικται, πρὸ δὲ πάντων αὐτός· ἀκολουθεῖ τούτῳ τὸ ἀγέννητον· μάλλον δὲ αὐτός ἐστιν οὐσία ἀγέννητος.

8. ἀγέννητον δὲ λέγοντες, οὐκ ὀνόματι μόνον κατ' ἐπίνοιαν ἀνθρωπίνην σεμνύνειν οἰόμεθα δεῖν, ἀποτινῶναι δὲ κατ' ἀλήθειαν τὸ πάντων ἀναγκαιότατον ὄφλημα τῷ θεῷ τὴν τοῦ εἶναι ὃ ἔστιν ὁμολογίαν. τὰ γὰρ τοι κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ἐν ὀνόματι μόνον καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα, ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν.

Rec. iii, 7. *Est ingenitum non sola appellatione honorandum, est enim et sine initio; hoc autem (= τὸ δὲ) sine initio et ingenitum est deus, quod a sola opinione eorum quae facta sunt adnuntiatur, a se ipso autem comprehenditur.*

12. ὅτι δὲ καὶ εἰς υἱός, μονογενῆς γὰρ, ἐνῆν μὲν τὰς τῶν ἁγίων φωνὰς παραθεμένους, δι' ὧν υἱὸν καὶ γέννημα καὶ ποίημα καταγγέλλουσι, ταῖς τῶν ὀνομάτων διαφοραῖς καὶ τὴν τῆς οὐσίας παραλλαγὴν ἐμφανίσαντας, ἀπηλλάχθαι φροντίδος καὶ παραγμάτων.

8. genuit ergo deus, quod *et facturam uocare didicimus, hoc ipsum ergo uocare et genituram et facturam et reliqua horum uocabulorum, illud quod sine schemate constat genitoris specimen, ponere permittit.*

The untranslatable *ponere permittit* perhaps represents all the interpolator could make of ἐνῆν . . . παραθεμένους, or whatever corresponded to it in the Greek of the *Recognitions*.

13. τοῦτο δὲ ἐστίν, ὄντα γεγενῆσθαι τὸν υἱόν. ὅπερ οὐκ ἀτοπίας μόνον καὶ βλασφημίας, ἀλλὰ καὶ πάσης εὐηθείας ὑπερβολὴν ἂν ἔχοι. τῷ γὰρ ὄντι δεῖ γεννήσεως; εἰ μὴ . . .

3. *indigere enim natiuitate illud quod erat priusquam nasceretur, paruulorum more intelligentes putarunt.*

ibid. εἰ μὴ πρὸς ἑτερόν τι μεταρρυθμίζοιτο κατὰ τὴν ἐμψύχων τε καὶ ἀψύχων κυμάτων φύσιν.

et plantationibus comparare illud quod est ingenitum ut daemoniosi ausi sunt.

These comparisons suggest that the translator is using a Greek original (which he did not always comprehend) founded upon the doctrine of Eunomius's *Liber apologeticus*, and sometimes using its very words. I add some more exact agreements in teaching for the curious reader to consult in a footnote.¹ But he will do better to read the *Apologeticus* and Recogn. iii, 2—11 side by side for himself.

¹ 15. ἡμεῖς δὲ τοῖς ὑπὸ τε τῶν ἀγίων πάλαι, καὶ νῦν ἀφ' ἡμῶν αὐτῶν ἀποδεδειγμένοις ἐμμένοντες, μῆτε τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ προσιεμένης γέννησιν, ὡς ἀγεννήτου, μῆτε διὰ τῆς αἰτίας ἡ μερισμὸν, ὡς ἀφθάρτου, μῆτε μὴν ἑτέρας τινὸς ὑποκειμένης εἰς υἱοῦ γέννησιν, μὴ ὄντα φάμεν γεγεννηῆσθαι τὸν υἱόν.

8. Qui ergo esse non inchoauit praedictus Deus, genuit primogenitum omnis creaturae, sicuti deum decuit; *non se immutans, non se conuertens, non se diuidens, non defluens, non extendens aliquid.*

15. μόνος γὰρ τῇ τοῦ ἀγεννήτου δυνάμει γεννηθεὶς καὶ κτισθεὶς τελειότατος γέγονεν ὑπουργὸς πρὸς πᾶσαν δημιουργίαν καὶ γνῶμην τοῦ πατρὸς.

10. Et uidit deus quia bona, postquam ab unigenito sex diebus effecta sunt quae facta esse constat, immutabilem uidens suam uoluntatem in consummationibus unigeniti diuinae operationis.

18. Εἰ δὲ μῆτε γεννῶν ὁ θεὸς τῆς οἰκείας τῷ γεννωμένῳ μεταδίδωσι φύσεως κατὰ τοὺς ἀνθρώπους, ἀγέννητος γάρ, (cp. 9 and 28).

9. Sed nec in operationem ueniens ipse sui aliquid genuit; non enim maneret inuolabilis et impassibilis.

20. εἰτ' ἐκ τῶν δημιουργημάτων σκοπούμενος ἐκ τούτων ἐπὶ τὰς οὐσίας ἀνάγοιτο, τοῦ μὲν ἀγεννήτου τὸν υἱὸν εὐρίσκων ποίημα, τοῦ δὲ μονογένους τὸν παρὰ κλητον...

11. Spiritus sanctus filius dici non potest, nec primogenitus; *factus est enim per factum*, cp. 25. ἀλλὰ τρίτον καὶ φύσει καὶ τάξει, προστάγματι τοῦ Πατρὸς, ἐνεργείᾳ δὲ τοῦ υἱοῦ γενόμενον, τρίτῃ χώρᾳ τιμώμενον, ὡς πρῶτον καὶ μέζω πάντων καὶ μόνον τοιοῦτον τοῦ μονογενοῦς ποίημα.

11 (*ibid.*) factus est enim per factum, *subconnumeratur autem patri et filio*, tamquam *primum secundum per factum uirtutis signaculum*. cp. 28.

24. διὰ τοῦτο εἰκῶν . . . τίς γὰρ αὐτόν τε τὸν μονογενῆ γινώσκων, καὶ πάντα τὰ δι' αὐτοῦ γενόμενα καταμαθὼν, οὐκ ἂν ὁμολογήσειεν [ἐν] αὐτῷ θεωρεῖσθαι πᾶσαν τὴν τοῦ Πατρὸς δύναμιν; . . . εἰκόνα τοίνυν φάμεν οὐχ ὡς ἀγεννήτῳ γέννημα παραβάλλοντες, ἀνάρμοσον γὰρ τοῦτό γε, καὶ τοῖς πᾶσιν ἀδύνατον, ἀλλ' υἱὸν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον Πατρί . . . (I have supplied an ἐν, which seems to be wanted).

11. Sicut unigenitus et omnium primogenitus imago est immutabilis ingenitae uirtutis, imago scilicet unica, immaculata manens, uisionem ingeniti cum sit uisibilis praestat intelligibilibus et sensibilibus.

28. οὔτε οὖν τῇ ἑαυτοῦ οὐσίᾳ ἀπεχρήματο, ἀλλὰ τῇ βουλήσει μόνῃ· οὔτε κατὰ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν, ἀλλ' οἷον ἐβουλήθη ἐγέννησε.

The *ἐκθεσις πίστεως* presented by Eunomius to Theodosius in 381 or 383 gives just the same doctrine, but does not furnish such convincing verbal parallels. There is no reason to think that it was used by the author of the *Recognitions*. The *Apologeticus* was composed much earlier, as S. Basil's refutation (*Adv. Eunomium*) was written about 363—4; probably this gives the date of Eunomius's little book as 361—3.¹

It is important to notice that the crucial chapters Rec. iii, 2—11 were in both the recensions known to Rufinus, who says in his Preface: "Sunt autem *in utroque corpore* de ingenito deo genitoque disserta et de aliis nonnullis, quae, ut nihil amplius dicam, excesserunt intelligentiam nostram. Haec ergo ego, tamquam quae supra vires meas essent, aliis reservare malui, quam minus plena proferre". The second recension cannot therefore have been the *Homilies*, so that it was probably the *Grundschrift*,² which practically all critics now agree to have been the archetype of both *Homilies* and *Recognitions*.

It appears to follow that the Eunomian interpolator interpolated the *Grundschrift* before the *Recognitions* were edited into the form in which Rufinus found them. Possibly the editor was the same person who had begun by interpolating. At all events the interpolation is later than 363, and probably earlier than 381; let us say c. 365—70. The editing of the *Recognitions* will be therefore between 370 and 400.

This date is confirmed by the occurrence in *Recogn.* i, 73 of the late word *archiepiscopus*, which is unknown before the fourth century, and there it occurs only in two Meletian sources (Melet. Cat. ap. Atham *Apol. c. Ar.* 71 and Epiph. 68) with reference to local Egyptian arrangements; after which it disappears again till the Council of Ephesus in 431; — I quote from Hort, p. 117. It is evident that the word might occur about the middle of the fourth century, but is more likely towards

10. Sed nec in operationem ueniens ipse sui aliquid genuit . . . 11. manendo ergo genuit deus uoluntate praecedente. 8. sed secundum mensuram, qualem uoluit, talem et genuit.

23. Εἷς ἐστὶ θεὸς ἀγέννητος καὶ ἀναρχος, οὔτε πρὸ ἑαυτοῦ ἔχων τινὰ ὄντα· οὐδὲν γὰρ πρὸ τοῦ ἀγεννήτου εἶναι δύναται.

7. Amat enim illud quod est ingenitum silentio honorari tantummodo. *Sine principio ergo hanc substantiam*, secundum quod sentire potuimus, absque periculo suscepistis. Qui ergo esse non inchoauit praedictus deus, genuit *primogenitum omnis creaturae* . . . (cp. *Apol.* 24, where Col. i, 15—6 is quoted).

¹ That is to say, the reign of Julian. It may belong to the last years of Valens.

² I use the German word, for no English expression is so apt.

the end of that century. It must have been quite unknown in Latin when Rufinus used it c. 400.

2. **The Recognitions attack the Homilies or their archetype.** The interpolations of the Eunomian writer do not merely inculcate Eunomian doctrine, they also indulge in a good deal of polemic.

The most prominent point is the thrice repeated attack on the words *αὐτοπάτωρ* and *αὐτογενής* or *αὐτογέννητος* in chapters 3, 4 and 11. This is not borrowed from Eunomius, nor of course is any Catholic opponent intended. It cannot be doubted that the discussion in the *Homilies* Bk xvi, is directly in view. There (c. 16) we find precisely the identification of *ἀγέννητος* with *αὐτογέννητος*,¹ though *αὐτοπάτωρ* does not occur. But the Homilist has certainly softened down in many places the crudities or absurdities of the archetype, which may well have contained the word *αὐτοπάτωρ*.

Another attack is violently worded:

Sed nec in operationem ueniens ipse sui aliquid genuit; non enim maneret inuiolabilis et impassibilis, operatus in seipso; impietatis autem plena sunt haec de ingenito suspicari, periclitantur enim filii impiorum pie se putantes intelligere, magnam blasphemiam Ingenito ingerendo, masculofeminam eum existimantes.

The first words are simply the Eunomian attack on the *δμοούσιον*, and we might suppose that the bad names were meant for the Catholics. But we find that the same opponents made God *masculofemina*. The reference is incontestably, I think, to *Hom.* xvi, 12, where Peter explains that two Gods are not meant by the plural "Let us make man":

"Καὶ Πέτρος ἀπεκρίνατο· εἰς ἐστὶν ὁ ἢ αὐτοῦ σοφία εἰπών· Ποιῶμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία, ἥ ὡς περ ἰδίῳ πνεύματι αὐτὸς αἰεὶ συνέχαιρεν, ἦν ὡς ψυχὴ τῷ Θεῷ. ἐκτείνεται δὲ ἀπ' αὐτοῦ ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν. Διὰ τοῦτο δὲ καὶ εἰς ἄνθρωπος ἐγένετο, ἀπ' αὐτοῦ δὲ προῆλθε καὶ τὸ θῆλυ. καὶ μονὰς οὖσα τῷ γένει δυὰς ἐστίν. κατὰ γὰρ ἑκτασὶν καὶ κυστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται. Ὡς τε ἐνὶ Θεῷ ὡς γονεῦσιν, ὁρθῶς ποιῶ τὴν πᾶσαν προαναφέρων τιμὴν.

The meaning is obscure enough, probably because the Homilist has toned down the strange fancies of the archetype. But he has preserved the odd notion that God is to be revered as "our parents". The reason for this has disappeared in the toning down. Apparently the *Wisdom* which is the *Soul*, the *Hand* of God (three feminine words) was more definitely explained to be the Mother of creation. The *Recognitions* deny that God is thus *masculofemina*.

They also deny that *ipse sui aliquid genuit*, clearly meaning ἐκ τῆς οὐσίας, in the Nicene sense. Now this same passage of *Hom* xvi ac-

¹ xvi, 16: Γεννητὸν δὲ ἀγεννήτῳ ἢ καὶ αὐτογεννήτῳ οὐ συγκρίνεται, and τὸ μὲν αὐτογέννητον τύγχανει ἢ καὶ ἀγέννητον.

cepts precisely the Nicene expressions, though denying that the Son is therefore to be called God, for He is not in all things the same as God:

Hom. xvi, 16: "Καὶ ὁ Πέτρος ἔφη· ὁ μὴ κατὰ πάντα τὸ αὐτὸ ὢν τινι τὰς αὐτὰς αὐτῷ πάσας ἔχειν προσωνυμίας οὐ δύναται . . . ὅτι τὸ μὲν αὐτογέννητον τυγχάνει ἢ καὶ ἀγέννητον, τὸ δὲ γεννητὸν ὄν τὸ αὐτὸ λέγεσθαι οὐ δύναται, οὐδ' ἂν τῆς αὐτῆς οὐσίας ὁ γεγεννημένος τῷ γεγεννηκότι [αὐτόν]."

The last word is supplied by Dressel to fill a lacuna in the Ottob. MS. We rather want ἢ or τυχή to complete the sense, which seems to be: "He that is not in all things the same as another cannot have all the same appellatives as another . . . The one is self-begotten or (if you prefer it) unbegotten; the other, being begotten, cannot receive the same name, — not even if the begotten is of the same substance as the begetter."

In fact the Homilist explains in xx, 7 that the Son is "of one substance" with the Father, in a sense. Sophonias has there been reminding Peter how Simon had objected that if the evil one is begotten by God, he must be of one substance with Him who projected him: "ἀκολουθῶς τῆς αὐτῆς τῷ προβαλόντι τυγχάνει οὐσίας" (*cap.* 5). Peter replies that men have unchangeable bodies, but that God changes as He pleases: "ὕπὸ γὰρ τοῦ ἐμφύτου πνεύματος αὐτοῦ ἀπορρήτῳ δυνάμει, ὁποῖον ἂν βούληται, γίνεται τὸ σῶμα" (*c.* 6)¹, and that is why He is immortal (*c.* 7). When He begets, the Begotten is of one substance with the particular modification of the Divine nature from which He proceeds and of which He is the child. He thus gets a being which He cannot change, except by the will of His Father. I accept Dr Bigg's brilliant conjecture τῇ παρούσῃ τροπῇ for μὴ π. τρ.² The Son is thus in a sense ὁμοούσιος, but not ἰσοδύναμος.³

The Son is born of the best modification of God: "ὁ δὲ ἀγαθὸς ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ καλλίστης τροπῆς γεννηθεὶς, καὶ οὐκ ἔξω κράσει συμβεβηκώς, τῷ ὄντι υἱός ἐστιν (*c.* 3). The evil one is not His brother, nor a Son at all, for though the fourfold elements of his body were 'projected'

¹ There is no definite doctrine about the Holy Ghost in the Homilies. This reflects the earlier stage of the Arian controversies when little or nothing was said on the subject, whereas the Eunomian interpolator is a Pneumatomachus of the reign of Valens.

² *Studia Biblica*, vol. ii, *the Clementine Homilies*, p. 167.

³ xx, 7: "Ὅθεν πολὺ μᾶλλον ἢ τοῦ Θεοῦ δύναμις, ὅτε θέλει, τοῦ σώματος τὴν οὐσίαν εἰς ὃ θέλει μετατρέπει, καὶ ὁμοούσιον τῇ παρούσῃ τροπῇ προβάλλει, ἰσοδύναμον δὲ οὐ. "Ὅτι ὁ μὲν προβάλλων καὶ εἰς ἑτέραν οὐσίαν τραπέντα πάλιν ἐφ' ἑαυτὸν τρέπειν δύναται, ὁ δὲ προβληθεὶς, τῆς ἐξ ἐκείνου τροπῆς τε καὶ τέκνον ὑπάρχων, ἄνευ τοῦ προβάλλοντος βουλῆς ἄλλο τι γενέσθαι οὐ δύναται, εἰ μὴ ἐκεῖνος θέλει."

by God and were thus His child (τέκνον), yet the evil will himself came into being through an accidental mixture of these elements.¹

The Eunomian interpolator must have objected to all this doctrine concerning the Son, and it must have been omitted in the *Recognitions* in the form known to Rufinus. But he nevertheless preserved the account of the devil's origin, since Rufinus found it in his copy, and omitted it in his translation; for the passage already cited from his book on the adulteration of Origen's works continues thus:

"Tum deinde etiam illud adulterii inseritur genus, ut naturam diaboli ceterorumque daemonum non propositi uoluntatisque malitia, sed *excepta ac separata creaturae produxerit qualitas*, qui utique in ceteris omnem rationabilem creaturam docuerit liberi arbitrii facultate donatum."

But the absurd idea that God has a body, immortal because changeable at will was shocking to the Eunomian editor, and he attacked it with the help of the *Apologeticus*, the words of which he developes:

Rec iii 8: "Qui ergo esse non inchoauit praedictus Deus, genuit primogenitum omnis creaturae, sicuti Deum decuit; *non se immutans, non se conuertens, non se diuidens, non defluens, non extendens aliquid*. Mementote enim quia *haec corporum sunt passionēs*. quas etiam animae tribuere subterfugimus, timore ne forte immortalitas ei his attributis auferatur."

The Homilist had said that man is unchangeable, God changeable, and therefore immortal. The *Recognitions* make the sensible reply that on the contrary, God is unchangeable and immortal; the body is changeable and therefore mortal; even the soul, being immortal, is substantially unchangeable.

3. The *Grundschrift* of the Clementines was post-Nicene. It is clear, then, that the Eunomian interpolator attacks the doctrine of Hom xvi 16 and xx 5—8, which he found not in the *Homilies* as we know them, but in the *Grundschrift*. The arguments for this may be summed up as follows:

1. The absurdity of the arguments in the *Homilies* makes them attributable only to the absurd author of the original work. They are quite in harmony with his system. The God with an infinitely changeable body is the God with an infinite nature yet an all-beautiful shape

¹ Hom xvi 8. Michaelas has suggested: "Εἰ ὁμοίως γεγόνασιν, ἀδελφοὶ εἶναι μοι δοκεῖ." Peter replies: "Οὐκ ὁμοίως γεγόνασιν ... ὅτι τοῦ πονηροῦ ἡ τετραγενὴς τοῦ σώματος οὐσία πεφυλοκρινημένη ὑπὸ τοῦ Θεοῦ προεβλήθη, ἔξω δὲ αὐτῆς κατὰ τὴν τοῦ προβαλόντος βουλὴν ἐκράθη πρὸς τὴν κρᾶσιν ἡ κακοῖς χαίρουσα προαίρεσις. Ὡς νοεῖν, ὅτι Θεοῦ μὲν τέκνον ἡ τετραγενὴς ἐξ αὐτοῦ προβληθεῖσα οὐσία, ἥ καὶ αὐτὴ οὐσία αἰεί," κτέ.

of Hom xvii 7—10. All this has been omitted in *Recognitions*; but we may infer that it belonged to the *Grundschrift* not only because it is so clearly in character with the original author's amazing philosophy, but also because the doctrine of God's nature is only dealt with in passing in the *Recognitions*, so that we gather something to have been omitted.

2. The Eunomian interpolation was in both the recensions known to Rufinus. It was evidently substituted in them for the teaching which it attacks. Consequently that teaching,—viz. The teaching of the *Homilies* in a cruder form,—was original in both forms of the *Recognitions*. Evidently whatever was in both *Homilies* and *Recognitions* was in the *Grundschrift* behind both.

3. A part of the doctrine of Hom xx 5—8 actually survived in the recensions known to Rufinus, that is to say, the part which concerned the origin of the devil. As Rufinus did not know the *Homilies*, this teaching must have been in the *Grundschrift*. (In fact, probably one of the recensions mentioned by Rufinus was the *Grundschrift*).

4. The doctrine of the passages in the *Homilies* is obscure; it seems to be a shortened, probably also softened, form of a more explicit teaching. The *Recognitions* on the other hand direct their polemic against the teaching of the *Homilies*, but seem to presuppose a coarser form of it.

We infer, therefore, that the Eunomian found in the *Grundschrift* absurd doctrines of a corporal and changeable God, having an unchangeable Son born before all time of His substance, and consubstantial with the most beautiful of God's infinite forms. He omitted all this, and inserted a refutation of it based upon the *Apologeticus* of Eusebius.

We cannot with absolute safety conclude that the word ὁμοούσιος occurred in the *Grundschrift* because we find it in *Hom* xx 7, but the idea at least was there, beyond all doubt, and probably the word.

The doctrine of the Son in the *Grundschrift* will evidently have admitted fully all the main points of the Nicene formula. (These obviously are: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρί, and the condemnation of those who say ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ἔξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἔξ ἐτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ ἀλλοιωτὸν ἢ τρεπτὸν):

1. We are told that He is begotten, not made, from the substance of the Father, not from any other substance (not created).

2. He is of one substance with His Father, τῆς αὐτῆς τυγχάνει οὐσίας, ὁμοούσιος.

3. He is not changeable, τρεπτός, of His own nature, as the Father is, but can only be changed by the Father.

This is so explicit an acception of the Nicene formula that it must be intentional. Yet the writer is quite definitely Arian in his views. Though he would apparently refuse to say ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, this is only because he probably thinks all matter proceeded from God before all time. If he admits the ὁμοούσιον, it is only in relation to a passing modification of the Divine Nature, though the best possible of its modifications. If he admits the title of God for the Son of God (for it is not the "incommunicable name")¹, and therefore admits the Nicene θεὸν ἐκ θεοῦ, yet he points out that this is not much, since in the extended sense men may be called Gods (*Hom* xvi, 15—16). He avoids the word κτιστός, yet the four elements of which the devil is composed are the τέκνον of God, so that the distinction of the Sons sonship from that of the elements is not apparent.

On the other hand the Son is not God in the adequate sense of the word, for He is not wholly the same as God; He is not ἰσοδύναμος. He is not capable of changing Himself, as the Father can; but He is subject to the Father, for the Father can change Him at will.

That all this is not merely apparent Arianism is shown by the main argument of *Hom* xvi, 15—16, which is almost parallel to that of Eunomius: "The Father is unbegotten, the Son is begotten; therefore they differ, and the Son cannot be God in the same sense that the Father is." Eunomius urged the same in another form: "It is the essence of God to be unbegotten, the Son is begotten, therefore He is not God." The form differs; the substance of the argument is identical. The Homilist avoids contradicting the Nicene formularies, but he refutes the arguments of their defenders. Simon urges: "Οὐ δοκεῖ σοι οὖν τὸν ἀπὸ Θεοῦ Θεὸν εἶναι;" This is the Catholic view; and Peter replies that Christ did not say it, adding "Τοῦ Πατρὸς τὸ μὴ γεγεννῆσθαι ἔστιν, υἱοῦ δὲ τὸ γεγεννῆσθαι· γεννητὸν δὲ ἀγεννήτῳ οὐ συγκρίνεται." Simon urges the Catholic view again: "Εἰ καὶ τῇ γενέσει οὐ ταῦτόν ἐστιν: Does not His very generation make Him the same as His Father?" Peter replies that even if He be of one substance with His Father, yet He is begotten and the Father unbegotten.

¹ *Hom* xvi, 18.

Now all this seems to be the writing of an Arian who has invented a way of accepting the Nicene decision so far as words go by an ingenious, but utterly absurd doctrine of the changeableness of God. This doctrine enables him explicitly to accept the words of Nicaea, and yet to use the Arian (or Lucianic) arguments.

To what date does this point?

Not to the reign of Valens, when the Nicene faith was proscribed and Arianism triumphant. Nor yet perhaps to the reign of Constantius, when neither Arianism nor Nicaea were in fashion, but the court party went in for half measures.

Earlier yet, however, in the lifetime of Constantine, when the Nicene formula was imposed, an Arian, brought up in the doctrine of the school of Lucian, might well try to think out a way of accepting the official religion, without relinquishing his own theories. The natural date to suggest is as soon as possible after 325. The writer will have belonged to the Arian school whose centre was Antioch.¹ Constantine died in 337. We may guess at 330 as a rough approximation. But of course the reign of Constantius is by no means out of the question.

4. **The earliest citations of the Clementines.** It is evident, that Waitz had completed his investigations and formed his conclusions before he took cognizance of the doubts lately thrown upon Origen's quotations from the Clementines. Hence the great difference between the date of the Grundschrift according to Harnack and according to Waitz. The latter gives c. 220; Harnack prefers c. 260 or later; and this although the Homilies and Recognitions are post-Nicene to Waitz, ante-Nicene to Harnack. I do not say that it is proved up to the hilt that Origen could not have quoted the Clementines. But it is certainly proved that there exist no reasons sufficiently strong for our burdening ourselves with so uncomfortable and improbable a hypothesis.²

¹ Few will doubt that Harnack and Nau are right in holding that the long passage of Pseudo-Bardanes *περὶ εἰσαγωγῆς* in *Recogn.* ix 19—29 is quoted at second hand from Eusebius, *Praep. Evang.* vi 10. (See Waitz, p. 257, Harnack, *Chronol.* ii p. 535.) It is unlikely that this was introduced by the author of the *Recognitions*; it was more probably in the *Grundschrift*, which was therefore written later than 313, the date settled by Harnack for Eusebius's work. This work would be known very soon to an Arian writer of the neighbourhood.

² Dean Armitage Robinson threw doubts on the quotation in the *Philocalia* in his edition of that work, § VI p. 1. On the other quotation (in the Old Latin translation of Origen on Matthew) I threw doubt in the *Journal of Theol. Stud.* vol. iii, p. 436

If we pass of over Origen, the earliest mention of the Clementines is by Eusebius in his Ecclesiastical History,¹ the full edition of which was completed apparently at the beginning of 325, just before the council of Nicaea. It *may* have been published somewhat later, and Eusebius *may* have added to it later, but we have no definite warrant for such suppositions. We need not conclude that the *Grundschrift* must consequently be ante-Nicene. That work was evidently considerably longer than either the *Homilies* or the *Recognitions*. A far shorter composition might still be called πολυεπὴ καὶ μακρὰ συγγράμματα in a passage where only short tracts had been mentioned. It is difficult to imagine the *Grundschrift* to be described as "Dialogues of Peter and Apion". The work was quite newly published, in Eusebius's opinion. If it had been long in existence, he would probably have heard of it earlier, for its origin cannot have been very far from Caesarea. I take it that the complete Clementine Romance, the *Grundschrift*, took its author some time to elaborate. He first published a portion, about the year 320, in which a prominent place was given to a discussion of Peter with Apion, the authorship of the account being attributed to St. Clement. He was not believed, and Eusebius in particular, c. 325, declared the work could not be authentic, for it was heretical and unknown to the ancients. The author completes his work. He shows

(April, 1902). Harnack at once agreed with great relief, *Theol. Lit. Zeitung*, 1902, p. 570. It was evidently a pleasure to Waitz to be able to say (p. 70) that the veteran Hilgenfeld had resisted these latest onslaughts on the old Tübingen stronghold in *Zeitschr. für Wiss. Theol.* vol. 46, p. 342 (1903, 3d part). But Hilgenfeld's main point against Dean Robinson is merely that he cannot think it improbable that Origen should quote the Clementines. The Dean had shown that the Venice MS. 47, so often unique and so often right, makes the words which introduce the quotation from Clement a new heading, and not a part of Origen's text. Hilgenfeld replied at length to my contention that the passage of Origen on Matthew is more consistent when the citation of Clement is omitted, but he left the other arguments untouched. I think myself they are very strong: The Old Latin translator constantly alters and interpolates; the citation of Clement *cannot be independent* of that in the *Opus Imperfectum in Matt.*; that work cites Clement five times, no doubt directly. It is therefore the Origen translation which cites at second hand. How could Eusebius have overlooked this direct quotation from an Apostolic Father? Further the citation in the *Opus Imperf.* is the longer and fuller of the two. But I must refer the reader to my article already cited. I think Waitz had not read it, by the way he speaks.

¹ H.E. iii 38: ἦδη δὲ καὶ ἕτερα πολυεπὴ καὶ μακρὰ συγγράμματα ὡς τοῦ αὐτοῦ [Κλήμεντος] ἐχθὲς καὶ πρώην τινὲς προήγαγον, Πέτρου δὲ καὶ Ἀπίωνος διαλόγους περιέχοντα· ὧν οὐδ' ὅλως μνήμη τις παρὰ τοῖς παλαιοῖς φέρεται. οὐδὲ γὰρ καθαρὸν τῆς ἀποστολικῆς ὁρθοδοξίας ἀποσώζει τὸν χαρακτῆρα.

himself to be quite orthodox (in his own opinion) by explicitly accepting the recent council of Nicaea. He authenticates his forgery by prefixing the letter of Peter to James and the form of adjuration, thus accounting for the sudden appearance of a vast work till then wholly unknown. It may be fanciful to attribute so much to Eusebius's criticism, but if I am right about the dates, (viz. the first publication c. 320, criticized in Eusebius's history, the second c. 330, soon after Nicaea), and the place of writing (not far from Caesarea,—reasons will presently be given) it would be impossible for the writer to ignore the bishop of Caesarea's contemptuous remarks.¹

After Eusebius we find no quotation from Pseudo-Clement until the Philocalia, c. 360, compiled by SS. Basil and Gregory Nazianzen at Athens. Soon afterwards St. Epiphanius found the Clementines in Palestine, appealed to by certain Ebionites. Next St. Jerome refers twice to the *Periodi* of Clement, once on Gal i 18, in 387, and once in the work against Jovinian, in 392.² This again takes us to Palestine and Syria. They are translated by Rufinus about the year 400. About 408 St. Paulinus of Nola mentions a translation by himself in a letter to Rufinus.³

¹ This leads us to the question: 'Was there really but a single *Grundschrift*?' It seems to me that this wordy writer may have put forth more than one edition himself, with some variations in the story, and with differences in the wording of the arguments. The editor of the Homilies appears to have preserved the teaching fairly well, but he has dislocated the story. He probably omitted *Recogn.* i 22—74 as inconsistent with Acts. The compiler of the *Recognitions* on the contrary has not only used a Eunomianized version, but has constantly softened down the strange teachings of the original. This was perhaps already done by the Eunomian interpolator of the *Grundschrift*; the process was certainly carried further by Rufinus. As the Homilies are apparently used directly in the Syriac translation, they must have been compiled some time before 411, the date of one of the Syriac MSS. We may date them roughly in the second half of the fourth century.

It will make my views clearer, if I now summarize the different forms of the Clementines as I suppose them to have existed: (1) Dialogues of Peter and Adpion c. 320. (2) The first edition of the completed romance c. 330. It was perhaps again retouched (3) by its author some years later. One of these versions was abridged and dislocated in (4) the Homilies, c. 350—400. Another version was interpolated and altered (5) by a Eunomian c. 365—70; this was abridged further (6) c. 370—90; the last two, 5 and 6, were known to Rufinus; he translated the shorter of them (7) c. 400. A somewhat expurgated edition (8) was apparently current among the Byzantines, according to the testimony of Nicephorus, and was used by Maximus and others. But it is strange that no MSS. of it have turned up.

² St. Jerome cites the *Periodi* lightly; and in 392 he does not mention them under Clement in the *De viris illustr.* He there takes from Eusebius the "dialogues of Peter and Appion", but it does not strike him to identify these with the *Periodi*.

³ St. Paulinus writes: "Sane, quod admonere dignaris affectu illo, quo nos sicut

Rufinus will have learnt to know the works in his Eastern travels. Five quotations are found in the *Opus imperfectum in Mattheum*, written (according to Böhmer-Romundt) in Pannonia, probably by the Arian bishop Maximus, with whom St. Augustine disputed in 428.¹ At all events the author was an Arian. Some time in the fifth century (or possibly at the end of the fourth) the compiler of the Apostolical Constitutions used Pseudo-Clement (Bk vi 8); he probably wrote in Syria or Palestine.

To sum up the external evidence:

1. Eusebius's *Praeparatio* (after 313) is quoted: *Caesarea*
2. Citations by Eusebius c. 325 (Dialogues): *Caesarea*
- [3. By SS Basil and Gregory, c. 360: *Athens*]
4. By Palestinian Ebionites *apud Epiphanium*: *Palestine*
5. The *Grundschrift* is interpolated by a Eunomian c. 365 *East*
6. Citations by St. Jerome, 387 and 392 (*Periodi*): *Syria or Palestine*
7. Rufinus, who had travelled in the East, translates: *Syria or Palestine*
8. Five citations in Arian *Opus Imperf.*: *Pannonia?*
9. In *Apostolical Constit.* 5th cent.: *Syria or Palestine*
10. Syriac translation before 411: *Syria.*

All these indications, except 3 and 8, point to Palestine and Syria. The earliest point to Caesarea; 5 and 8 point to Arian use; all give the sphere where fourth century Arianism had its centre. I have bracketed no. 3, for it looks out of place in the list, and in the *Philocalia* the quotation looks still more out of place. It seems very unlikely that at so early a date the Cappadocian students should have known and have been the first to cite these wild writings. I am inclined to think the long quotation was inserted by an early editor, and not by the authors

te diligis, ut studium in graecas litteras attentius sumam, libenter accipio: sed implere non valeo: nisi forte desideria mea adjuvat Dominus, ut diutius consortio tuo perfruar. Nam quomodo profectum capere potero sermonis ignoti, si desit a quo ignorata condiscam? Credo enim in translatione S. Clementis, praeter alias ingenii mei defectiones, hanc te potissimum imperitiae meae penuriam considerasse, quod aliqua, in quibus intelligere vel exprimere verba non potui, sensu potius apprehenso, vel ut verius dicam, opinato (*Migne opinata*), transtulerim. Quo magis egeo misericordia Dei, ut pleniorum tui copiam tribuat, quia pro divitiis erit pauperi, ut micas a divitis mensa cadentes, avido famelici cordis ore colligere." (Epist. xlvi, 2, *Migne P. L.* 61, 397.) I do not understand from this that Paulinus had translated the whole of the Recognitions, and that Rufinus had criticized, and had then made a more exact translation of his own. I gather rather that Rufinus had given Paulinus lessons in Greek when they were together, and that Paulinus had then translated some part of the Recognitions as an exercise. He wishes he could continue to receive these lessons.

¹ Böhmer-Romundt in *Zeitsch. f. Wiss. Theol.* vol. 46 ff., 400—1 (1903). Funk disagrees, and gives any part of 5th cent. or even 6th, *Theol. Quartalschr.* 86, p. 424 (1904).

Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. IX. 1908.

themselves; for it is the only place in which they cite any writer but Origen himself.¹

It is very remarkable how closely the external evidence agrees with the internal. Internal evidence tells us that the writer was familiar with the towns along the Syrian Coast from Caesarea to Antioch; that he wrote soon after Nicaea, in an Arian atmosphere. The external evidence connects the work with Syria, Palestine, Caesarea. It is not cited before the second half of the fourth century. It is especially used by Arians.²

¹ Dean Robinson has shown that the citation from Methodius(?) *apud Eusebium* in the Philocalia was believed by Gregory and Basil to be from Origen.

² Mr. A. Souter has suggested (*A Study of Ambrosiaster*, 1905, p. 40) that the mentions of Simon Magus by Ambrosiaster are from Pseudo-Clement. They do not seem to me necessarily to presuppose more than the common legend.

(To be continued)

Die Sündenvergebung bei Irenäus.

Von Prof. Dr. Hugo Koch in Braunsberg.

In der letzten Zeit ist auf katholischer Seite von dem Dogmatiker G. Esser¹ in Bonn und dem inzwischen heimgegangenen Kirchenhistoriker F. X. Funk² in Tübingen über Tertullians Stellung zur Buße und die Tragweite des Kallistschen Indulgenzediktes gestritten worden. Jener glaubt dem Afrikaner einen Gesinnungswechsel in der Bußfrage nachweisen zu können, insofern dieser in seiner späteren montanistischen Schrift *De pudicitia* als Neuerung bekämpfte, was er selbst in der Schrift *De paenitentia* aus seiner katholischen Zeit anerkannt habe — eine Buße der Unzuchtssünder mit kirchlicher Rekonziliation. Diese habe es also in Karthago und Rom, wie überhaupt in den größeren Kirchen des Abendlandes schon damals gegeben, und das Edikt Kallists habe nicht eine neue Praxis eingeführt, sondern nur einer schon bestehenden, aber nicht allgemein anerkannten zum siegreichen Durchbruch verholfen. Dem gegenüber hält Funk in eingehender Auseinandersetzung an seiner früher schon begründeten und auch in seinen „Kirchengeschichtlichen Abhandlungen und Untersuchungen“ I (1897) 155—181 vertretenen Auffassung fest, wonach Tertullian in *De paenitentia* zwar eine kirchliche Buße mit Aussicht auf göttliche Verzeihung, aber keine kirchliche Rekonziliation der Unzuchtssünder, wie überhaupt der Kapitalsünder, kennt.

Wie mein verewigter Lehrer, so habe ich mich ebenfalls in meinen Studien wiederholt mit der altchristlichen Bußdisziplin befaßt und im vorliegenden Falle seine Anschauung durch die Schrift Tertullians *De baptismo* bestätigt gefunden, wie er selbst in der *Theol. Qu.-Schr.* 1906,

¹ Die Bußschriften Tertullians *De paenitentia* und *De pudicitia* und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, ein Beitrag zur Geschichte der Bußdisziplin 1905 (Bonner Programm).

² Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, *Tüb. Theol. Quartalschrift* 1906, 541—568.

554f. zustimmend erwähnt. Auch der französische Kirchenhistoriker Batiffol, der in seinen *Études d'Histoire et de Théologie positive*, III^e édition 1904, 45—222 eine vorzügliche Darstellung der „Origines de la pénitence“ gibt, stimmt im *Bulletin de littérature ecclésiastique*, publié par l'Institut catholique de Toulouse 1906, 339—48 Funks Ausführungen gegen Esser zu. Dagegen ist der Innsbrucker Dogmatiker Stufler S. J. vollauf überzeugt, daß den Kapitalsünden von jeher in der Kirche einmalige Buße mit Wiederaufnahme offengestanden sei (*Ztschr. f. kath. Theol.* 1906, 322 und 324 1907, 228 A. 1; 372 ff, 433 ff, 577 ff; 1908, 1 ff), und Esser hält (*Katholik* 1907, II, 184 ff 297 ff) seine Anschauung gegen Batiffol und Funk aufrecht.

Auf protestantischer Seite ist man sich über diese Frage ebenso wenig klar und einig geworden als auf katholischer. So faßt, um nur die neuesten Stimmen hier anzuführen, Harnack¹ das Vorgehen der römischen Gemeinde als Neuerung, die dann von anderen Gemeinden angenommen worden sei, während Loofs² in Tertullians Schrift *De paenitentia* die Wiederaufnahme der Büsser in die Kirche vorausgesetzt, und demgemäß die Indulgenz Kallists der bereits herrschenden Anschauung oder der bereits bestehenden Praxis durchaus entsprechend findet.

Auf Stuflers emsige Bemühungen, den Kirchenhistorikern mit dogmatischem Rotstift die Hefte zu korrigieren, und auf seine eigentümlichen patristischen Beweisführungen gedenke ich andern Orts näher einzugehen. Hier möchte ich nur einen Punkt herausgreifen. In der *Zeitschr. f. kath. Theol.* 1907, 614 schreibt er: „Auffallend ist es allerdings, daß im dritten Jahrhundert zwei Schismen sich gebildet haben, die zur Bußdisziplin der katholischen Kirche eine oppositionelle Stellung einnehmen: das Schisma des Hippolyt gegen Kallistus und das des Novatian gegen Kornelius. Aber es muß mit Recht Befremden erregen, wenn katholische Historiker daraus den Schluß ziehen, daß jedesmal die Kirche die Neuerung eingeführt, das Schisma dagegen die alte Lehre beibehalten habe. Soll denn die ursprüngliche kirchliche Lehre gerade immer bei den Häretikern und Schismatikern zu suchen sein?“ Und S. 617 läßt er den von Tertullian in seinem Beweisgang in *De pudicitia* so stark

¹ Die Mission und Ausbreitung des Christentums 2. A. 1906. I, 184.

² Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 4. A. 1906 S. 207. Es handelt sich um *De paenit. c. 10*: *An melius est damnatum latere quam palam absolvi?* Vgl. Funks Bemerkung zu dieser Stelle, *Th. Qu.-Schr.* 1906, 550f. Rolffs (*Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist 1893*, 40) findet in *De paenit. c. 8* eine Wiederaufnahme, aber als Ausnahme. Preuschen schließt (*Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia* mit Rücksicht auf die Bußdisziplin 1890, 14) mit einem *non liquet*.

betonten Vorwurf, Kallist habe aus dem bisherigen Dreibund unvergebbarer Kapitalsünden unkonsequent allein die Unzucht herausgebrochen, einfach auf Unwahrheit beruhen. Einer solchen Methode gegenüber wird es gut sein, einmal einen Mann von unbestrittener Orthodoxie und Kirchlichkeit zu vernehmen, den Bischof von Lyon. Bei den Erörterungen über die altkirchliche Bußdisziplin wurden, zwar einige Stellen aus Irenäus bereits berücksichtigt, aber nur gelegentlich, ohne daß man seine Stellung zur Bußfrage im Zusammenhang seiner Gedanken ins Auge gefaßt hätte. Nun sagt der Bischof von Lyon über Verstoßung oder Wiederaufnahme schwerer Sünder direkt freilich gar nichts und auch über Buße und Sündenvergebung im allgemeinen nur wenig. Aber dieses Wenige läßt immerhin seine prinzipielle Anschauung durchblicken.

Man hat zum Beweise dafür, daß Irenäus eine Buße mit kirchlicher Rekonziliation kenne, auf einige Stellen verwiesen, wo er von der Bußleistung verschiedener von Häretikern verführter Frauen redet.¹ So erzählt er Adv. haer. I, 6, 3 (ed. Stieren I, 74) von den Valentinianern: Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν λάθρα τὰς διδασκομένας ὑπ' αὐτῶν τὴν διδασχὴν ταύτην γυναῖκας διαφθείρουσιν, ὡς πολλάκις ὑπ' ἐνίων αὐτῶν ἐξαπατηθεῖσαι, ἔπειτα ἐπιστρέψασαι γυναῖκες εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ cὺν τῇ λοιπῇ πλάνῃ καὶ τοῦτο ἐξωμολογήσαντο· οἱ δὲ κτλ. Man muß die Möglichkeit, daß diese Frauen wieder ganz in die Kirche aufgenommen worden seien, zugeben. Abfall zu Häresie oder Schisma erscheint nirgends in der Reihe der dauernden Ausschluß begründenden Kapitalsünden, wie denn auch der Verfasser des kleinen Labyrinthes oder der Streitschrift gegen Artemon (bei Eusebius H. E. V, 28) von der Buße und Wiederaufnahme des Konfessors Natalis, der sich zum Bischof der Monarchianer hatte weihen lassen, berichtet.² Bei den von den Gno-

¹ So schon der Franziskaner Feuarent in seinen Anmerkungen zu Irenäus (bei Stieren II, 646 sq), ferner der Oratorianer Morin in seinem 1651 erschienenen *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae* II, 10, 8 (Venediger Ausgabe von 1702 S. 66), und der Mauriner Massuet in seiner *Dissertatio III de Irenaei doctrina*, art. VII Nr. 74 und 75 (bei Stieren II, 306 sqq), neuestens Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.* 4 A. 1906 S. 206.

² Vgl. Funk, *Kirchengesch. Abh. u. Unters.* I, 166f. Wie nachsichtig man gegen reuige Häretiker sein konnte, zeigt der Bericht des Irenäus über den Gnostiker Cerdo, Adv. haer. III, 4, 3 (Stieren I, 439): Κέρδων . . . εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξωμολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξωμολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας. Es ist freilich eine irrigge Annahme, daß er nach dem ersten Bußbekenntnis gleich in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen worden sei, von Stufers Deutung, daß die Aufnahme nach erneutem Abfall wiederholt worden sei (*Zeitschr. f.*

stikern verführten Frauen kamen allerdings zu den dogmatischen noch sittliche Verirrungen. Aber diese standen mit jenen in innigstem Zusammenhang, waren die Betätigung libertinistischer, aus dem ganzen System sich ergebender Grundsätze: τὰ σαρκικά τοῖς σαρκικοῖς ἀποδίδοσθαι (I, 6, 3), ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον (I, 6, 4). Indes redet Irenäus ausdrücklich nur von der Bekehrung und dem Bekenntnis, nicht von der vollen Wiederaufnahme der gefallen Frauen.

So heißt es auch I, 13, 5 (Stieren I, 152) von den durch den Gnostiker Markus betörten Frauen: αὗται πολλάκις ἐπιστρέψασαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ ἐξωμολογήσαντο, καὶ κατὰ τὸ σῶμα ἡκριώσθαι ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἐρωτικῶς πάννυ αὐτὸν πεφιληκέναι, und von der Frau eines Diakons: ἔπειτα μετὰ πολλοῦ κόπου τῶν ἀδελφῶν ἐπιστρεψάντων, αὐτὴ τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη διετέλεσε, πενθοῦσα καὶ θρηνοῦσα ἐφ' ἣ ἔπαθεν ὑπὸ τοῦ μάγου διαφθορᾷ. Aus dem zweiten Teil der Stelle geht hervor, daß ἐξομολογεῖσθαι bei Irenäus, wie exomologesis bei Tertullian De paenit. c. 9, nicht allein das Bekenntnis, sondern die ganze Bußleistung bezeichnet. Wie lange die Buße der Diakonsfrau währte, ist nicht recht klar. Denn τὸν ἅπαντα χρόνον kann bedeuten „die ganze ihr festgesetzte Zeit“, oder „die ganze Zeit“ = lebenslänglich. Und hat auch die zweite Deutung die größere Wahrscheinlichkeit für sich, so bleibt sofort wieder dahingestellt, ob diese lebenslängliche Buße der Frau von der Kirche diktiert wurde ohne Aussicht auf kirchliche Rekonziliation (oder höchstens unmittelbar vor dem Tode), oder ob sie die Buße auch nach erfolgter Rekonziliation freiwillig noch fortsetzte. Alle diese Möglichkeiten bleiben an sich offen. Wurden die Frauen wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, so konnte als strafmildernd nicht bloß der Zusammenhang ihrer Fehltritte mit der gnostischen Lehre, sondern auch der Umstand angesehen werden, daß sie eben den Liebestränken und Zauberkünsten des Magiers erlegen waren.¹

kath. Th. 1907, 440f), ganz zu schweigen. Die Kirche war kein Taubenschlag, wo man nach Belieben aus und ein fliegen konnte. Die Worte des Irenäus verraten vielmehr ziemlich deutlich, daß Cerdo über die Exomologese nie hinauskam, sondern noch vor der völligen Aufnahme wieder seine Lehre verbreitete, um dann wieder zur Buße zu kommen und schließlich, der Irrlehre überführt, ganz abzufallen. Aber immerhin hatte er die durch Rückfall unterbrochene Buße fortsetzen dürfen.

¹ Es ist wiederholt, so auch von Gartmeier (Die Beichtpflicht 1905 S. 81), der Finger darauf gelegt worden, daß diese Frauen selbst die verborgensten Umstände, wie ihre leidenschaftliche Liebe zu Markus, geoffenbart hätten. Allein Irenäus fügt diesen Umstand lediglich zum Beweis der unwiderstehlichen Wirksamkeit der Zaubermittel des Gnostikers bei (ὅτι φίλτρα καὶ ἀγώγιμα πρὸς τὸ καὶ τοῖς σώμασιν αὐτῶν ἐνυβρίζειν ἐμποιεῖ οὗτος ὁ Μάρκος). Die Frauen in I, 6, 3 sündigten lediglich aus gnostischem

Endlich heißt es I, 13, 7 (Stieren I, 158) von den weiblichen Opfern der Marcosier: αἱτινες κεκαυτηριασμένοι τὴν συνείδησιν αἱ μὲν καὶ εἰς φανερόν ἐξομολογοῦνται, αἱ δὲ δυσωπούμεναι τοῦτο, ἡσυχὴ δὲ πως ἑαυτὰς ἀπηλπιкуῖαι τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ, ἔναι μὲν εἰς τὸ παντελὲς ἀπέστησαν, ἔναι δὲ ἐπαμφοτερίζουσι, καὶ τὸ τῆς παροιμίας πεπόνθαι, μήτε ἔξω μήτε ἔσω οὔσαι. Irenäus teilt hier die verirrtten Frauen in zwei Klassen: solche, die öffentliche Buße leisten und solche, die sich davor schämen und verzweifeln. Von diesen letzteren fallen die einen ganz vom Christentum ab, während die andern schwanken und so nach dem Sprichwort „weder draus noch drin sind“. Das ἔσω nötigt keineswegs, wie Loofs glaubt, zur Annahme einer kirchlichen Rekonziliation, sondern kann sich auch, wie Funk (Theol. Qu.-Chr. 1906, 551 A. 1) bemerkt, auf die Bußleistung beziehen. Eine sprichwörtliche Redensart darf in der Anwendung nicht gepreßt werden,¹ wenn man von ihr auch größere Sinngemäßheit verlangen kann als von den Spruchhäufungen Sancho Pansas.

Außer diesen Stellen wurde noch auf adv. haer. IV, 40, 1 verwiesen: Εἷς καὶ αὐτὸς ὁ πατήρ, ὁ τοῖς μὲν γλιχομένοις αὐτοῦ τῆς κοινωνίας καὶ προσμένουσιν αὐτοῦ τῇ ὑποταγῇ, τὰ παρ' αὐτῷ ἡτοιμακῶς ἀγαθὰ· τῷ δὲ ἀρχηγῷ τῆς ἀποστασίας διαβόλῳ καὶ τοῖς συναποστᾶσιν αὐτῷ τὸ αἰώνιον πῦρ ἡτοιμακῶς, εἰς δὲ πεμφθῆσθαι ἔφη ὁ κύριος τοὺς εἰς τὰ ἀριστερὰ διακριθέντας. Καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ προφήτου· ἐγὼ Θεὸς καὶ Ζηλωτής, ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακὰ· ἐπὶ μὲν τοὺς μετανοοῦντας καὶ ἐπιστρέφοντας πρὸς αὐτὸν ποιῶν εἰρήνην καὶ φιλίαν, καὶ ἔνωσιν συντιθέμενος· ἐπὶ δὲ τοὺς μὴ μετανοοῦντας καὶ φεύγοντας αὐτοῦ τὸ φῶς πῦρ αἰώνιον καὶ ἐξώτερον σκότος ἡτοιμακῶς· ἅτινὰ ἐστὶ κακὰ τοῖς ἐμπεσοῦσιν εἰς αὐτά (Stieren I, 706). Die Beweiskraft dieser Stelle für eine kirchliche Rekonziliation der Kapitalsünder hat schon Funk abgewiesen, da sie zu allgemein laute und einfach mit Bezugnahme auf Jes. 45, 6f. von der Bekehrung zu Gott und dem so gewonnenen Frieden rede (Abh. u. Unters. I, 167). Irenäus verteidigt gegenüber dem Dualismus der Gnostiker den christlichen Monismus: derselbe Gott teilt Lohn und Strafe aus, Lohn den Guten, Strafe den Bösen. Das ist der einfache Sinn. Schwebt ihm je ein kirchliches Gnadenmittel vor, so

Prinzip, wie Frau von Warens in Rousseaus Bekenntnissen, die andern I, 13, 5 aber auch in leidenschaftlicher, ihnen angezauberter Liebe. Irenäus zweifelt an dem Zauber keinen Augenblick. So energisch er den Gnostizismus bekämpft — diesem dunkeln Erbstück des Hellenismus steht sein Geist doch offen.

¹ Massuet bemerkt zur Stelle einfach: Proverbium de iis dictum, qui ancipitis ac incerti animi haesitant, quid potissimum eligant (bei Stieren I, 158 note).

ist es nicht die Buße, sondern die Taufe. Die Menschen, die „Buße tun und sich zu Gott bekehren“, sind mit denen, die „nach seiner Gemeinschaft streben und im Gehorsam verharren“, identisch, wie „die nicht Buße Tuenden und sein Licht Fliehenden“ und „die zur Linken Gestellten“, die zum Fürsten des Abfalls und zu den mit ihm abgefallenen Engeln ins ewige Feuer wandern, dieselben sind. Das primäre Sakrament der Buße und Bekehrung und der Sündennachlassung ist, wie aus der heiligen Schrift, dem Hirten des Hermas, Tertullian, Cyprian klar hervorgeht, die Taufe. Von diesem Gesichtspunkte aus könnte man in dieser Stelle sogar das Gegenteil von einer kirchlichen Rekonziliation finden, da nur den im Gehorsam Beharrenden (und demnach die Taufgnade Bewahrenden) das Heil zugesprochen erscheint. Doch sei darauf keinerlei Gewicht gelegt. Es genügt die Konstatierung, daß aus der Stelle keine kirchliche Wiederaufnahme der Kapitalsünder erschlossen werden kann.

Dasselbe gilt von der größtenteils gleichlautenden Stelle III, 23, 3 (Stieren I, 548): Hoc idem autem et Dominus in Evangelio his, qui a sinistris inveniuntur, ait: Abite maledicti in ignem aeternum, quem prae-paravit Pater meus diabolo et angelis ejus; significans, quoniam non homini principaliter praeparatus est aeternus ignis, sed ei qui seduxit et offendere fecit hominem, et, inquam, qui princeps apostasiae est, principi abscissionis, et his angelis qui apostatae facti sunt cum eo; quem quidem juste percipient etiam hi qui, similiter ut illi, *sine poenitentia et sine regressu* (= μή μετανοοῦντες μηδὲ ἐπιστρέφοντες) *in malitiae perseverant operibus*.

Es fällt einigermaßen auf, mit welchem Nachdruck Irenäus betont, daß nur Gott Sünden nachlasse. Adv. haer. V, 17, 1 setzt er auseinander, daß derselbe Gott, gegen den die Menschen durch Gesetzesübertretung gefehlt hätten, durch Vermittlung des Sohnes gnädig gestimmt, die gegen ihn begangenen Sünden verziehen habe. Quomodo autem vere remissa sunt peccata, nisi ille ipse, in quem peccavimus, donavit remissionem, per viscera misericordiae Dei nostri, in quibus visitavit nos per Filium suum? (Stieren I, 763). Und nachdem von Matth. 9, 6 die Rede war, heißt es vom Heiland V, 17, 3: Peccata igitur remittens, hominem quidem curavit, semetipsum autem manifeste ostendit quis esset. *Si enim nemo potest remittere peccata, nisi solus Deus*, remittebat autem haec Dominus et curabat homines: manifestum, quoniam ipse erat verbum Dei, Filius hominis factus, a Patre potestatem remissionis peccatorum accipiens, quoniam homo et quoniam Deus: ut quomodo

homo compassus est nobis, tanquam Deus misereatur nostri et remittat nobis debita nostra, quae factori nostro debemus Deo (Stieren I, 769). Solch exklusive Sprache ist einer kirchlichen Sündenvergebung und Wiederaufnahme nicht gerade günstig, wenn auch anderseits zu beachten ist, daß Irenäus in seinem dortigen Beweisgang keine Veranlassung hatte, auf die kirchliche Lösegewalt Bezug zu nehmen. Soviel ist sicher, daß der Gedankengang der Stelle auf keine wiederholte Sündennachlassung hinausläuft, sondern auf die durch den Erlösungstod Christi einmal objektiv vollzogene Sündentilgung, die David (Ps. 31, 1f) vorausgesetzt habe: eam, quae per adventum ejus est, remissionem praemonstrans, per quam delevit chirographum debiti nostri, et affixit illud cruci, uti quemadmodum per lignum facti sumus debitores Deo, per lignum accipiamus nostri debiti remissionem.

Damit kommen wir auf eine Stelle, die uns die Gedanken des Kirchenvaters deutlich verrät, und von der man sich wundern muß, daß sie für unsere Frage nirgends angezogen wurde, Adv. haer. IV, 27 (Stieren I, 648ff). Nachdem er vorher die Fehlritte der Patriarchen und Propheten berührt hat, führt er aus: dem Worte eines Presbyters zufolge dürfen wir diese Alten darob nicht tadeln, es genügt vielmehr ihre Zurechtweisung in der Schrift. Als David gesündigt hatte, kam der Prophet Nathan, hielt ihm seine Sünde vor und bewog ihn zur Reue und Buße. Darauf dichtete David den Bußpsalm (psalmum exhomologeseos) in Erwartung der Ankunft des Herrn, qui abluit et emundat eum hominem qui peccato fuerat abstrictus. Auch Salomo wird wegen seiner Liebe zu fremdländischen Weibern von der Schrift hinlänglich ausgescholten, damit sich kein Fleisch vor dem Herrn rühme (IV, 27, 1).

Darum ist der Herr in die Unterwelt hinabgestiegen, um auch dort seine Ankunft zu verkünden, remissione peccatorum existente his qui credunt in eum. Es glaubten an ihn aber alle, die auf ihn hofften, die seine Ankunft vorherverkündigten und seinen Anordnungen dienten, die Gerechten und Propheten und Patriarchen. Ihnen hat er geradeso wie uns die Sünden nachgelassen, und wir dürfen ihnen also, wenn anders wir die Gnade Gottes nicht verachten wollen, ihre Sünden nicht anrechnen. Denn wie jene uns unsere Verfehlungen nicht anrechneten, die wir vor Christi Erscheinung begingen, so wäre es auch von uns ungerecht, denen, die vor der Ankunft Christi sündigten, das anzurechnen.¹

¹ „Nos“ hat bei Irenäus bald eine weitere, bald eine engere Bedeutung. Hier sind damit, wie Grabe (bei Stieren I, 651 not. 3) richtig angibt, die Heiden vor und nach der Ankunft Christi oder vor und nach ihrer Bekehrung gemeint. „Priusquam

Denn alle entbehren des Ruhmes vor Gott (Röm. 3, 23); es werden aber, nicht aus sich selbst, sondern durch die Ankunft des Herrn, gerechtfertigt die nach seinem Lichte streben. Der Altväter Taten aber sind zu unserer Warnung aufgezeichnet, fürs erste, damit wir wüßten, daß unser und ihr Gott ein und derselbe ist, dem Sünden auch hervorragender Menschen mißfallen, sodann, damit wir uns vor allem Bösen hüteten. Si enim hi qui praecesserunt nos in charismatibus veteres, propter quos nondum Filius Dei passus erat, delinquentes in aliquo, et concupiscentiae carnis servientes tali affecti sunt ignominia; *quid passuri sunt qui nunc sunt*, qui contemserunt adventum Domini et *deservierunt voluptatibus suis*? Et illis quidem curatio et remissio peccatorum mors Domini fuit; *propter eos vero, qui nunc peccant, Christus non jam morietur*, jam enim mors non dominabitur ejus; *sed veniet Filius in gloria Patris*, exquirens ab actoribus et dispensatoribus suis pecuniam, quam eis credidit, cum usuris, et quibus plurimum dedit, plurimum ab eis exigit. Non debemus ergo, inquit ille senior, superbi esse, neque reprehendere veteres; sed ipsi timere, *ne forte post agnitionem Christi agentes aliquid, quod non placeat Deo, remissionem ultra non habeamus delictorum, sed excludamur a regno ejus*. Et ideo Paulum dixisse (Röm. 11, 21. 17): „Si enim naturalibus ramis non pepercit, ne forte nec tibi parcat, qui quum esses oleaster, insertus es in pinguedinem olivae, et socius factus es pinguedinis ejus“ (IV, 27, 2).

Also die Alten haben durch den Tod Christi Verzeihung der Sünden erlangt. Wer aber jetzt, nachdem er durch Jesu Tod Sündennachlassung erlangt und die Erlösung an sich erfahren hat, sündigt, hat von Jesu Tod nichts mehr zu hoffen, da Jesus nicht nochmals für ihn sterben kann, sondern nur sein Gericht zu fürchten. Wir sollen darum jene Alten nicht tadeln, vielmehr für uns selber fürchten, wir könnten, nachdem wir Christus erkannt haben, in eine Sünde fallen und dann keine Sündennachlassung mehr erlangen, sondern vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden. So Irenäus im Anschluß an seinen „Presbyter“. ¹

Christus in nobis manifestaretur“ bezeichnet zwar zunächst die Erscheinung des Herrn auf Eden (vgl. III, 18, 7: qui dicunt eum putative manifestatum, der gnostische Doketismus), schließt aber auch die Offenbarung Christi in der Heidenwelt d. h. ihre Bekehrung ein.

¹ Irenäus berührt sich mit der Strenge des Hebräerbriefes 6, 4 ff: Ἀδύνατον γάρ, τοὺς ἀπαε φωτωθέντας, γευσάμενους τε τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου καὶ μετόχους γεννηθέντας πνεύματος ἁγίου καὶ καλὸν γευσάμενους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος, καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας κτλ.

Hier ist nach dem klaren Wortlaut für eine nach der Taufe begangene (Kapital)sünde die göttliche Verzeihung wenn nicht ausgeschlossen, so doch stark in Frage gestellt. Von einer kirchlichen Rekonziliation kann bei solcher Anschauung keine Rede sein. Denn die durch den protestantischen Theologen Steitz (Das römische Bußsakrament 1854, 48 ff) und den altkatholischen Theologen Götz (Die Bußlehre Cyprians 1895, 44 ff) vertretene Auffassung, daß die Rekonziliation im Altertum nur die Wiedererlangung der kirchlichen Gemeinschaft bedeute und zur göttlichen Verzeihung in keiner Beziehung stehe, stellt, wie auch Karl Müller (Ztschr. f. KG. 16 (1896) 187 ff. Theol. Litztg. 1897, 463 ff) betont, den geschichtlichen Tatbestand geradezu auf den Kopf. Die kirchliche Rekonziliation setzt die göttliche Verzeihung voraus und schließt sie ein, ist Erklärung und Zuwendung der göttlichen Sünden-nachlassung. Die älteste Kirche versagte ihre Gemeinschaft, selbst wo sie dem Sünder bei lebenslänglicher Buße göttliche Verzeihung in Aussicht stellte. Wo, wie hier bei Irenäus, sogar die Gnade Gottes verneint oder wenigstens stark in Frage gestellt wird, kann von einer Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft vollends keine Rede sein.

Wie ernst es unserm Kirchenvater ist, und welche Sünden er im Auge hat, zeigt der Fortgang seiner Erörterung. IV, 27, 3: *Similiter et plebis praevaricationes vides descriptas esse, non propter illos, qui tunc transgrediebantur, sed in correptionem nostram, et ut sciremus unum et eundem Deum, in quem illi delinquebant, et in quem nunc delinquant quidam ex his qui credidisse dicuntur* (folgt I Cor. 10, 1 ff). IV, 27, 4: *Quemadmodum ibi in pluribus eorum, qui peccaverunt, non bene sensit Deus, sic et hic „vocati multi, pauci vero electi“: quemadmodum ibi iniusti et idololatrae et fornicatores vitam perdiderunt, sic et hic, et Domino quidem praedicante, in ignem aeternum mitti tales, et apostolo dicente (I Cor. 6, 9 f). Et quoniam non ad eos, qui extra sunt, hoc dicit, sed ad nos, ne projiciamur extra regnum Dei, tale aliquid operantes, intulit (I Cor. 6, 11). Et quemadmodum illic condemnabantur et projiciebantur hi, qui male operabantur et reliquos exterminabant, similiter et hic oculus quoque effoditur scandalizans et pes et manus, ne reliquum corpus pariter pereat* (Matth. 18, 8 f; es folgen I Cor. 5, 11. Ephes. 5, 6 f. I Cor. 5, 6. Röm. 1, 18. Luk. 18, 7 f. II Thess. 1, 6 ff). IV, 28, 1: *Quum ergo hic et illic eadem sit in vindicando Deo justitia Dei; et illic quidem typice et temporaliter et mediocrius, hic vero vere et semper et austerius; ignis enim aeternus et quae a caelo revelabitur ira Dei a facie Domini nostri . . . majorem poenam praestat iis qui incidunt in eam.*

IV, 28, 2: Sic et poena eorum, qui non credunt Verbo Dei et contemnant ejus adventum et *convertuntur retrorsum*, adimpliata est, non solum temporalis, sed et aeterna facta . . . adjudicans eos qui adjudicantur, id est eos, qui obliviscuntur Deum et sunt blasphemi et *transgressores ejus verbi*.

Das sind Sätze, die einen dauernden Ausschluß der Kapitalsünder aus der Kirchengemeinschaft erkennen lassen. In ihrem Lichte erhält auch die oben erwähnte Exklusivität, womit Irenäus die göttliche Sündenachlassung hervorhebt, ihren vollen Sinn: die Kirche hält die Sünder zwar zur Buße an, enthält sich aber eines Urteils über sie und stellt dieses Gott anheim. Irenäus zweifelt stark an ihrem Heil.

In dieselbe kirchliche Umwelt, dieselbe Höhenluft gesteigerter Sittlichkeit und innerer Reinheit versetzt uns die begeisterte Schilderung des Irenäus in seiner neuentdeckten Schrift „Zum Erweise der apostolischen Verkündigung“ c. 95 u. 96: „Wir haben den Herrn des Gesetzes, den Sohn Gottes, empfangen. Und durch den Glauben an ihn lernen wir Gott von ganzem Herzen lieben und den Nächsten wie uns selbst. Die Liebe zu Gott aber ist ferne von aller Sünde und die Liebe zum Nächsten fügt dem Nächsten kein Übel zu. Darum haben wir auch kein Gesetz zum Erzieher nötig; siehe, wir sprechen mit dem Vater und stehen ihm von Angesicht zu Angesicht gegenüber, Kinder geworden an Bosheit und erstarkt in Gerechtigkeit und Wohlanständigkeit. Denn das Gesetz wird nicht mehr sagen: ‚Du sollst nicht ehebrechen‘ dem, dem nicht einmal mehr eine Lüsterheit zu dem Weibe des Fremden (in den Sinn) kommt; und nicht ‚Du sollst nicht töten‘ dem, der jeden Zorn und jede Feindseligkeit von sich entfernt hat; und nicht ‚Du sollst nicht Verlangen tragen nach deines Nächsten Hof noch nach seinem Ochsen oder seinem Esel‘ denen, die sich um die irdischen Dinge gar nicht kümmern, sondern himmlische Früchte sammeln; und nicht ‚Auge um Auge, und Zahn um Zahn‘ demjenigen, der niemanden für seinen Feind, sondern alle für seine Nächsten hält; deshalb kann er nicht einmal seine Hand zur Rache ausstrecken.“¹

Der Bischof von Lyon ist ein Mann von anerkannter Rechtgläubigkeit und strenger Kirchlichkeit. Aus seinen Worten spricht noch einmal — kurz bevor es erstmals offiziell herabgestimmt wurde — das Hochgefühl einer Kirche, die eine Gemeinschaft von Heiligen bilden will und mit

¹ In armenischer Version entdeckt, herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von Karapet Ter-Mekertschian und Erwand Ter-Minassiantz, Texte u. Untersuch. XXXI, 1. 1907, S. 49f.

diesem Grundsatz¹ vollen Ernst macht, die darum keinen Unreinen in ihrer Mitte duldet und keinen schwer Gefallenen wieder ganz aufnimmt. Mit der Wende des zweiten Jahrhunderts erlahmte die Schwungkraft, verblaßte das Ideal, und die menschliche Schwäche der in die Kirche einströmenden Menge machte sich geltend. Bald verkündete Kallist sein „Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto“ (Tert. de pudic. 1), und half damit der Kirche über eine Krisis hinüber. Das zähe Festhalten am urchristlichen Ideal wurde jetzt eine Marotte von Schwärmern und Sektierern, die den Wandel der Zeiten und das gute Recht geschichtlicher Entwicklung verkannten, der Montanisten, Novatianer, Donatisten. Die Kirche aber gewann mit der Reduzierung ihrer sittlichen Anforderungen und mit der Zunahme ihrer Nachsicht gegen die menschliche Schwäche an Popularität und Anziehungskraft. Sie wurde Weltkirche und wollte an den weltflüchtigen Enthusiasmus der Anfänge, ihren eigenen goldenen Jugendtraum, fortan nicht mehr erinnert werden. Es stand nicht lange an, bis man bei der bekannten Neigung, die eigene Praxis in die apostolische Zeit zurückzuverlegen, mit überraschender Zuversicht behauptete, die einmalige Wiederaufnahme schwerer Sünder sei in der Kirche immer üblich gewesen. Daß sich aber gegen das Edikt des Papstes Kallist Opposition erhob, und namentlich ein heißblütiger Eiferer wie Tertullian die schärfsten Töne dagegen anschlug, darf nicht Wunder nehmen. Es bedeutete eben eine Milderung und Neuerung, einen Abstrich vom urchristlichen Ideal. Vor Tisch las man anders — wie in Karthago, so auch in Lyon, wo der strenge Kirchenmann Irenäus den Hirtenstab führte.

Noch eine Bemerkung über die Tragweite der irenäischen Anschauung sei hier beigelegt. Vor kurzem hat P. A. Kirsch in einem Aufsatz über „Die Behandlung der crimina capitalia in der morgenländischen Kirche im Unterschied zur abendländischen“ (Archiv f. kath. Kirchenrecht 84 [1904] 263—282) den Nachweis zu führen gesucht, daß die orientalische Kirche, im Unterschied von der abendländischen, von Anfang an sämtlichen Kapitalsündern einmalige Buße und Wiederaufnahme gewährt habe.¹

So beachtenswert seine Argumentation ist, so bleiben doch schwere

¹ Ich wundere mich, daß Funk weder in der neuesten Auflage seiner Kirchengeschichte 1907, 59, noch sonst irgendwo Notiz davon genommen hat. Die Abhandlung scheint ihm ebenso entgangen zu sein, wie seinem Gegner Stufler, der sie in seinem Aufsatz über „Die Sündenvergebung bei Origenes“ (Ztschr. f. kath. Theol. 1907, 193—228) nicht erwähnt, obwohl Kirsch auch die Stellung des Alexandriners zur Bußfrage berücksichtigt.

Bedenken übrig, von denen hier nur eines seinen Platz hat. Irenäus hat seine Anschauung von der Wirkung der Todsünden sicher nicht erst im Abendland gewonnen, sondern schon aus seiner Heimat Kleinasien mitgebracht. Wir könnten das behaupten, wenn er es auch nicht ausdrücklich sagte. Er beruft sich aber tatsächlich auf „einen Presbyter der es von denen gehört hatte, die die Apostel noch gesehen und von ihnen gelernt hatten“ (adv. haer. IV, 27, 1. Stieren I, 648), also auf seine kleinasiatische Schule. Daraus ergibt sich jedenfalls soviel, daß die Bußfrage in der ältesten orientalischen Kirche nicht die einheitliche Lösung fand, die Kirsch annimmt. Man wird also zum mindesten mit verschiedenen Strömungen und verschiedener Praxis rechnen müssen.

Analecta zum slavischen Josephus.

Von A. Berendts in Dorpat.

Ogleich von der Kritik die Ergebnisse des Verfassers, die in seiner Arbeit über „die Zeugnisse vom Christentum im slavischen *de bello Judaico* des Josephus“ (Texte u. Unters. NF XIV, 4, 1906) vorliegen mehr oder weniger summarisch abgetan worden sind, glaubt er dennoch, auch weiterhin noch die Aufmerksamkeit auf den slavischen Josephus lenken zu sollen. Das literarische Problem, das in ihm vorliegt, läßt sich nicht so ohne weiteres bei Seite schieben. Die Aufmerksamkeit der Fachgenossen dabei festzuhalten, die eignen Aufstellungen besser zu begründen und zu vertiefen und zur Mitarbeit an der Lösung der Probleme aufzufordern, ist der Zweck der folgenden Zeilen.¹

Gleich im ersten Buch zeigt cap. 31 eine an vielen Punkten vom Griechischen abweichende Gestaltung, insbesondere finden sich zwei Excurse, in denen der Verfasser seiner Abneigung gegen die Römer freien Lauf läßt. Der Schlußpassus von cap. 30 und cap. 31 (= ed. B. Niese, tom. VI, lib. I, 599—619) seien in Übersetzung hier wiedergegeben. Die Übersetzung ist nach Möglichkeit wörtlich gehalten.

Cod. Mosqu. Acad. 227/651 f. 17 a. lib. I, c. 30, 7 = 599 sq.: Es fand sich aber in jene(r) Verschwörung (verwickelt)² auch die Tochter des Hohepriesters Mariamne. Da diese aber vorher getötet war, wandte der König seinen Zorn gegen ihren Sohn Herodes. Da er nämlich diesen bestimmt hatte zu herrschen nach Antipater, aber jetzt nichts seiner Mutter tun konnte, weil sie tot war, nahm er von ihrem Sohne die Erbfolge.

c. 31, 1: Antipater aber, von jenen Dingen nichts wissend, belustigte sich in Rom und es lebte dieser, wie es geziemt einem Königssohn, sowohl hinsichtlich der Lebensweise wie der Diener, wie der Kleidung, wie der Großartigkeit und Freigebigkeit. Und

¹ Die Einleitung ist von dem Herausgeber d. Ztschr. mit Einwilligung des Verf. gekürzt worden.

² Notwendige Ergänzungen stehen in Klammern.

darnach verteilte er große Geschenke den römischen Gewalthabern und ließ sie schreiben an Herodes Lobenswertes über sich. Und nachdem Geschenke genommen hatten die Italiker, die genannt werden Lateiner, schrieben sie ein solches Lob über Antipater, wie es unmöglich ist auszusprechen, sagend: Dieser allein ist Dein Verteidiger und Wächter und Schild und Befreier von Deinen schändlichen Söhnen. Wenn dieser nicht gewesen wäre, hätten Dich getötet deine 2 ruchlosen ersten Söhne. Und diese beiden jetzigen, die hier Philosophie studieren, klagen sehr wider Dich, schmähend und Dich nicht für einen Menschen erklärend. Denn also sind die Lateiner: sie laufen, um Geschenke zu erhalten und übertreten ihren Eid um der Geschenke willen. Und in der Verleumdung sehen sie keine Sünde, sagend: Mit der Rede haben wir gesprochen, aber selbst haben wir nicht getötet, indem die Verfluchten meinen, daß der ein Mörder ist, der mit der Hand tötet, Verleumdung aber und Angeberei und Ohrenbläserei gegen einander kein Mord sind. Wenn sie erkannt hätten das Gesetz Gottes, so hätte es ihnen vor Zeiten gezeigt, was ein Mörder ist. Jedoch sie sind fremdstämmige und unsere Lehre ist ihnen nicht zu erreichen. Deshalb logen sie auch gegen die beiden Söhne des Herodes, welche damals in Rom lernten, Archelaus, Philippus, und schrieben, er möchte sie töten. Herodes aber, der befestigt hatte seinen Sinn durch die äußeren Dinge und durch die ersten peinlichen Befragungen, glaubte nicht den römischen Schreibern. Obgleich aber viele Leute nach Rom kamen aus Judaea, so ward doch dem Antipater keine Nachricht vom Geschehenen, noch gab es irgend einen Menschen, der ihm seine Not bekannt hätte. Denn seine Ruchlosigkeit und Niedertracht und Gottes Vorsehung hielt die Lippen aller im Zaum, damit nicht irgend einer offenbare, was geschehen sollte. Und da vergangen waren 7 Monate zwischen der peinlichen Befragung und seiner Rückkehr¹, schrieb Antipater aus Rom an den Vater, froh seine baldige Ankunft verkündigend und daß der Caesar ihn mit großer Ehre aufgenommen hätte. Der König aber machte sich Sorge darüber, daß er seinen Feind in seine Hände bekommen möchte, und er befürchtete, daß er (der Feind) die Sache erkennen und an einen anderen Ort gehen möchte. So sandte er ihm einen Brief mit Bitten und in ehrenvoller Weise, ihn mahnend, daß er sich rasch beeilen möge. — Zuerst aber ward ihm überbracht ein Brief über das Ende des Pheroras. Deswegen aber auch veranstaltete er eine sehr grosse Klage über ihn und es meinten die Leute, daß er, da jener ihm Vatersbruder war, aus Liebe über ihn jenes veranstaltet hätte. Aber nicht also war es; denn er trauerte nicht noch weinte er um Pheroras, sondern um den Diener (d. h. Helfershelfer), welcher vergiftet worden war durch ein Kraut. Und Schreck befahl ihn, (über den Augenblick,) wenn entdeckt werden würde das Kraut. Und dann in Cilicien seiend, empfing er den väterlichen Brief, von dem wir gesprochen haben. Und er ward sehr erfreut und veranstaltete ein herrliches Gastmahl seinen Reisegefährten und den Römern, welche durch Schmeichelei von ihm genommen hatten 300 Talente. Denn unersättlich sind sie beim Nehmen, ja, wenn heute Jemand ihnen mehr gibt, so verlangen sie am andern Tage früh noch mehr. Und gleichwie das Meer nicht erfüllt werden, noch die Hölle gesättigt werden kann, noch die weibliche Begierde, also sind auch die Römer unersättlich beim Nehmen. In Wahrheit sind sie Salomonischer Lolch, preisgebend uns hier ihren Leib und ihre Seele. Sie können aber auch ihre Glieder preisgeben und ihre Brüder und Kinder, die einen aber, indem sie durch Dreistigkeit umwandeln die Tollheit in Mannhaftigkeit, die andern aber, gierig verlangend(?) Gold zu gewinnen, wie Raben auf einen Leichnam (sich stürzen). Viele aber können auch um irgend etwas Geringen

¹ Eigentlich: Ankunft; vielleicht hat im Griechischen κἀθοδος und nicht ἐπὶνοδος gestanden.

willen sowohl Städte überliefern als auch ihre Führer und das Gewand. Sie beschreiben wir vorher, aber jetzt erzählen wir vom Vorliegenden. Sowie er kam nach Kelenderis, hörte Antipater zuerst von der Vertreibung der Mutter. Und es erfaßte ihn ein wilder Schauer. Denn seine Seele erkannte, was geschehen sollte. Denn der Geist ist ein göttlicher und merkt bald, was von Gottes Seite her sein wird, gleichwie (d. h. obgleich) es auch unausgesprochen ist. Aber die es aus dem Geist der Luft haben, sind früher als die Menschen erkennend, was aus der Luft kommen soll.

Welche unter seinen Jünglingen besonnener waren, mahnten ihn,¹ nicht früher in die väterlichen Hände zu fallen, bevor er nicht höre, welcher Vergehungen wegen er seine Mutter verstoßen habe. Andere aber, unvorsichtige, die da dürsteten, ihr Vaterland zu sehen, aber den Nutzen Antipater's nicht im Auge hatten, mahnten ihn zum Vater zu eilen. Denn wenn er zögere, so würde der Vater erkennen, daß er schuldig sei und den Verläumdern würde Zeit sein wider ihn. Wenn aber jetzt eine Rede sich erhoben habe wider ihn, seiner Abwesenheit wegen (sei es geschehen). Aber wenn² sie sein Antlitz erblicken werden, so werden sie beginnen, es nicht zu wagen. Unvernünftig aber ist es, um eines unsichtbaren Grundes³ willen sichtbare Güter aufzugeben und nicht rasch sich dem Vater auszuliefern und die Königsherrschaft in Empfang zu nehmen, die jenem allein gesichert sei. Und er hörte auf sie, denn Gottes Vorsehung leitete sie. Und er landete in Caesarea.

Und es begegnete ihm herrliche (für: unerwartete) Oede, da Alle sich von ihm abwandten und niemand zu ihm treten durfte. Denn es haßten ihn Alle in gleicher Weise. Und damals durften die Leute es wagen, ihre Feindschaft gegen ihn zu zeigen. Allen Städten war die Sache Antipaters bekannt und nur Antipater wußte nicht, was gegen ihn (sich bereitete). Denn Niemand war also sowohl mit Glanz wie mit Ehre nach Rom gesandt worden, wie dieser. Aber seine Rückkehr (geschah) in Trauer und in Unehren. Und daran begann er allmählich zu verstehen das häusliche Leiden. Er verbarg sich mit Verschlagenheit(?)⁴, und innerlichen tödlichen Schrecken habend, stellte er sich doch von Angesicht, als wäre er hochfahrend. Indeß gab es für ihn keinen Platz, wohin zu fliehen, und (d. h. doch) es war ihm eine nicht feste Zuversicht (übrig). Er hoffte nämlich, daß nicht aufgedeckt seien seine Taten. Wenn sie aber auch aufgedeckt sein sollten, daß er sie doch bedecken⁵ könnte mit lügenhaften Reden und unverschämter Sprache und falschem Eide und Schmeichelei. Nachdem er aber damit wie mit einer Waffe sich bewaffnet, kam er zum Vater. Und sofort beim ersten Tore ließ man seine Diener nicht hinein, sondern, indem man sie schlug⁶, trat man ihnen entgegen. Es war aber damals drinnen auch der syrische Statthalter Varus. Jener aber, nachdem er zum Übermut Dreistigkeit hinzugenommen, nahte sich zum Vater, indem er ihn begrüßen wollte. Und dieser, nachdem er die beiden Hände ausgestreckt und den Kopf abgewandt, schrie er auf: „O Erde, o Himmel, o Sonne! Oder könnte⁷ ein Vatermörder seinen Vater umarmen, nachdem er gegen ihn soviel Böses ersonnen. Packe Dich, Du gottloses Haupt; werde zermalmt, Ruchloser. Berühre mich nicht, bevor Du Dich reinigst von der Schuld. Ich gebe aber Dir auch einen Gerichtshof und als Richter diesen Varus, da er zur passen-

¹ Eig.: befehlen ihm; Antiqu. XVII, 5, 1 (86): οἱ μὲν ἐκέλευον; B. J. I, 31, 3 (611) *κυνεβούλευον*, sonst aber wie Slav. ² *jim'ze* eig. = weil.

³ *winy* = (unsichtbaren) Schuld.

⁴ *blędneju* wohl statt *blędjstwom'*, eigentlich = *λήρω*.

⁵ Codd. LC: διακεδάσειν; cet. διακευάσειν; hier wohl: διακεπαίνειν.

⁶ *tepuće* wohl statt *tepašte*, Partic. Praes. von *tepsti* = *παίειν*.

⁷ *može* = *ἐδυνήθη*.

den Zeit gekommen ist. Und gehe hin, suche eine Verantwortung für den morgigen Tag. Denn ich gebe Dir Zeit für Deine Betrügereien.“

Er aber, nachdem er vor Schrecken kein Wort zu sagen gewagt, kehrte zurück. Und da zu ihm kamen die Mutter und die Frau, (so) berichteten sie ihm alles, was vor sich gehe, und sagten ihm Böses voraus, Folterung und Überführung. Und dieser wachte alsdann (und bedachte), mit welcher Ausrede er sich befreien werde. —

Welches sind nun die sachlichen Unterschiede zwischen diesem slavischen und dem griechischen Text? Von den rein textlichen Unterschieden sei hier abgesehen. Bei jenen (sachlichen) Verschiedenheiten wird allerdings immer die Möglichkeit in Betracht gezogen werden müssen, daß des Übersetzers Hand sie verschuldet hat. Da aber die Übersetzung stellenweise (ja streckenweise) ziemlich wörtlich mit dem griechischen Texte übereinstimmt, also wohl auch mit ihrer eigenen Vorlage, so wird jene Möglichkeit doch nur eine entfernte sein. Wie soll man sich das denken, daß der Übersetzer bald wörtlich seiner Vorlage folgt, bald von ihr weit abweicht, entweder sie kürzend oder Zusätze machend oder gar Veränderungen im Berichte selbst vornehmend, ohne daß eine bestimmte Absicht wahrzunehmen wäre? Ein solcher Tatbestand ist doch wohl am leichtesten durch die Beschaffenheit der Vorlage selbst zu erklären; natürlich ist dabei nicht ausgeschlossen, daß der Übersetzer hin und wieder den ihm unverständlichen Text sich zurecht gelegt und so, ohne es zu wollen, geändert hat.

1) Schon am Ende von cap. 30, 7 (Niese 599 sq.) stoßen wir auf eine nicht bedeutungslose Abweichung. Jos. Slav. ist der Meinung, daß Herodes der Große nur deshalb den Herodes, Sohn der Hohepriestertochter Mariamne, des Thronfolgerechts beraubt habe, weil er die bereits getötete Mutter nicht mehr wegen der Beteiligung an der Verschwörung zur Rechenschaft ziehen konnte. — Weder im griechischen Text des *Bellum Judaicum* noch in den *Antiquitäten* (XVII, 4, 2; Niese 78) wird der Tod dieser zweiten Mariamne berichtet. Im Gegenteil: B. Jud. graec. läßt durch das Wörtchen „καί“ vor τὸν υἱὸν erkennen, daß nach der Meinung des Verfassers zuerst die Mutter irgendwie gestraft worden sei. In den *Antiquitäten* aber wird ausdrücklich gesagt: Herodes habe auch sie vertrieben. — Die Auffassung, daß der Sohn für die nicht mehr erreichbare Mutter leiden müssen, ist also Jos. Slav. eigentümlich. Sie könnte nun einfach darauf beruhen, daß der (griechische) Bearbeiter des ursprünglichen Textes nach seinen Kombinationen den Bericht umgestaltet und dabei diese zweite Mariamne mit der ersten verwechselt habe.

Abgesehen davon aber, daß eine derartige selbständige Bearbeitung

der Vorlage auch sonst greifbare und zahlreiche Spuren hätte hinterlassen müssen, muß gesagt werden, daß das Auffallende eigentlich auf Seiten des griechischen Textes liegt. Warum ist hier die Bestrafung der Mutter nicht ausdrücklich erwähnt? Es scheint eine Auslassung vorzuliegen: eine Auslassung, die aber nicht einem Abschreiber, sondern dem Verfasser selbst zur Last fällt. Er hat wohl [den Bericht seiner Quelle so kurz und knapp zusammenfassen wollen, daß ihm dabei ein wesentlicher Umstand entglitten ist. Noch wahrscheinlicher aber ist es, daß die Quelle selbst über das Schicksal der Mariamne den Leser im Unklaren ließ, so daß auch Kombinationen in der Art von Jos. Slav. möglich waren. Ob die bestimmte Nachricht von Antiqu. auf anderweitigen, erst später dem Jos. bekannt gewordenen Quellen oder auch auf Kombinationen beruht, muß dann dahingestellt bleiben.

Daß hier in der Tat Schwankungen innerhalb der Quelle oder der Quellen bemerkbar gewesen sein müssen, beweist die allgemein bekannte Unsicherheit, die Josephus in Bezug auf den Namen des Vaters der Mariamne zeigt, indem er ihn entweder Simon, Sohn des Boethos, oder Boethos nennt (vgl. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* ³, I, 407, und Anm. 132; II ³, 217; auch schon Studien u. Kritiken 1872, S. 599 f.)

2) Wesentlich verschieden gestaltet sich cap. 31, 1 und 2 (Niese 601—607) der Gang der Erzählung; doch diese Verschiedenheit bezieht sich zum Teil nur auf die Form, nicht auf den Inhalt.

a) Während die Ankunft des Bathyllus (601) ganz übergangen, diese Persönlichkeit überhaupt nicht erwähnt wird, ist inhaltlich neu die Mitteilung von der standesgemäßen Lebensweise des Antipater in Rom; ihr entspricht, wenn auch nur ungenau, in B. J. (605) die Angabe, Antipater habe in Rom mit Absicht große Einkäufe gemacht, um dadurch die auf Bestechungen verwendeten Summen verdecken zu können, 200 Talente habe er ausgegeben; den Hauptvorwand habe der Prozeß gegen Syllaes hergeben müssen. Antiqu. XVII, 4, 3 (81) ist dieselbe Summe nur zum Prozeß gegen Syllaes in Beziehung gesetzt, der auch Bestechungen notwendig gemacht habe. (Von 300 Talenten, die die Römer dem Antipater durch Schmeichelei abgenommen hatten, ist bei Jos. Slav. erst später die Rede.) Andere Bestechungen sind kurz vorher auch erwähnt, doch von Einkäufen spricht Josephus nur sehr im allgemeinen an dieser Stelle. — Daß Jos. Slav. seine Vorlage, wie B. J. graec. sie bietet, einfach nach seinem Verständnis umgeformt habe und daß auf diese Weise das Eigentümliche [an seinem Bericht entstanden sei, läßt sich ja annehmen, aber nur, wenn man die falsche, jetzt freilich allgemein

geltende Methode befolgt, alles Unbekannte um jeden Preis auf Bekanntes zurückführen zu wollen und, sobald sich nur irgend etwas halbwegs Ähnliches gefunden, sich dabei zu beruhigen. Schon die verschiedene Anordnung, daß nämlich diese Angabe über die Lebensweise Antipater's an die Spitze gestellt und zur Illustration seiner Sorglosigkeit benutzt wird, zeigt eigentlich deutlich genug, daß die Erzählung bei Jos. Slav. gegenüber B. J. graec. selbständig sein muß.

b) Ein ganz neues Moment, — sowohl gegenüber B. J. graec. wie gegenüber Antiqu., — ist es, daß Antipater die Römer durch Bestechungen veranlaßt, über ihn selbst Lobenswertes an Herodes zu schreiben. Als weiteren Inhalt dieser römischen Schreiben erscheint dann, was B. J. graec. und Antiqu. als ihren einzigen Inhalt mitteilen: nämlich die Anklagen gegen Archelaus und Philippus. Abgesehen davon, daß diese Anklagen (ebenso wie die Lobsprüche über Antipater) in direkter Rede formuliert sind, daß Antipaters eigene Schreiben (B. J. graec. 603: ὅς μὲν πλάττεται etc.) nicht erwähnt werden, ist vor allem die ausdrückliche Angabe neu, daß Archelaus und Philippus in Rom Philosophie studierten (B. J. graec.: φρονήματος μετοί). Was den Brüdern vorgeworfen wird, klingt sehr viel allgemeiner; die Gründe dafür, warum sie den Vater schmähen und „nicht für einen Menschen“ erklären sollten, werden nicht angegeben. Wegen des Vorhergehenden, an das diese Anklagen sehr passend angeschlossen erscheinen, ist an einen Auszug aus B. J. graec. oder Antiqu. nicht zu denken. — Daß hier eine gemeinsame Quelle von Jos. Slav. einerseits, B. J. graec. und Antiqu. andererseits, verschieden excerpiert ist, ist wohl die einfachste Erklärung dieses Tatbestandes.

c) Wie aber soll der Exkurs erklärt werden, der an dieser Stelle die Mitteilung von den römischen Briefen durchbricht? Schon daß die Verfasser dieser Briefe zuerst als „die Italiker, die genannt werden Lateiner“ und dann als „die Lateiner“ bezeichnet werden, macht Schwierigkeiten. Im zweiten Exkurs werden indes dieselben Leute „die Römer“ genannt. — Daran erkennt man, daß auf jene Bezeichnungen entscheidendes Gewicht nicht gelegt werden kann, sie können, insbesondere der Name „Lateiner“ von irgend einem Abschreiber oder gar vom Übersetzer stammen.¹

¹ Ἰταλικός kommt bei Josephus ein paar Mal vor, und zwar zweimal zur Bezeichnung einer Nebenfrau des Partherkönigs Phraates: Antiqu. XVIII, 40 (cap. 2, 4): Ἰταλικῆς παιδίσκης, ὄνομα αὐτῆς Θεσμοῦσα; 44: τῆς Ἰταλικῆς παλλακίδος. Nach dem Namen zu urteilen, war diese Thesmusa keine Römerin; doch ist es wohl möglich, daß der Autor von Jos. Slav. gerade diese Bezeichnung wählte, um seinen Angriff gegen die

Wenn aber auch dieser ganze Exkurs das Werk eines späteren Interpolators sein sollte, so besagt das, wie die vorhergehenden Ausführungen bewiesen haben, wenig genug für das Ganze oder auch nur die nähere Umgebung der „Interpolation“. — Es ist nämlich dieser ganze Exkurs im Zusammenhang nicht recht begründet, zerreißt sogar das Zusammengehörige. Immerhin ist damit durchaus keine Nötigung gegeben, eine Interpolation anzunehmen: derartige Gefühlsausbrüche sind schriftstellerisch nicht unmöglich, mögen sie auch an einer Stelle angebracht sein, die keineswegs als die passendste bezeichnet werden kann. — Daß Betrachtungen aller Art gerade bei Josephus den Bericht häufig unterbrechen, ist bekannt. Ein solcher Ingrim gegen die Römer (wie hier und in dem bald darauf folgenden zweiten Exkurs) zeigt sich sonst freilich nicht, auch nicht an andern Stellen des slavischen Textes, aber man muß bedenken, daß hier besonders gute Gelegenheit sich bot, die Römer solcher schlechter Eigenschaften, wie Verläumdungssucht und Bestechlichkeit zu beschuldigen. — Natürlich waren solche Excurse nicht möglich, wenn es sich um ein Buch für römisches oder byzantinisches Publikum handelte, — auch die Byzantiner nannten sich ja *Ῥωμαῖοι*. (Deshalb hat wohl auch ein Abschreiber im ersten Exkurs an die Stelle von „Römer“ — Italiker und Lateiner gesetzt. Ob das auch in anderen Codices, beim zweiten Exkurs geschehen ist? Das ist nicht unmöglich.)

Nehmen wir nun aber eine Interpolation an, so fragt es sich, wer wohl der Interpolator sein könnte? Ein später byzantinischer Christ? Oder ein Christ überhaupt? In den Worten: wenn sie erkannt hätten usw. könnte man eine Anspielung auf die Bergpredigt sehen (Matth 5, 21 ff.). Aber man beachte, daß hier vom Zorn die Rede ist, nicht, wie im Exkurs, von der Verleumdung. Daß auch die Verleumdung als Mord angesehen werden muß, lag hier noch näher, als die vom Herren

Römer weniger deutlich hervortreten zu lassen. Außerdem ist nur noch von dem *μόδιος Ἰταλικός* die Rede (Antiqu. IX, 85; cap. 4, 5); dagegen kommt *Ἰταλοὶ* Vita 16 (3) in einem wenigstens ähnlichen Sinne vor, wie an unserer Stelle des Jos. Slav.: *τὴν Δικαιοφρεσίαν, ἣν Ποτιόλους Ἰταλοὶ καλοῦσιν*; denn diejenigen, welche zu des Josephus Zeiten den Namen Puteoli gebrauchten, waren vollständig Römer geworden. Antiqu. XIX, 8 (cap. 1, 1): *διὰ τῆς γῆς πῶν Ἰταλῶν* geht dagegen auf den geographischen Begriff Italien. (Nach dem Index bei Niese, Band VII.) *Λατῖνός* oder *Λατῖνός* kommt, in dem Sinne von römisch wenigstens, bei Josephus nicht vor, ist aber z. B. zur Bezeichnung der Sprache der Römer auch schon bei älteren Schriftstellern üblich, so bei Strabo (mit *γλῶσσαι*), Appianus, Dio Cassius; dann besonders in der Verbindung mit *ἑορτή* (spec. bei Nicolaus Damascenus), *ἑορταὶ* usw. (vgl. E. A. Sophocles: *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, New-York u. Leipzig 1904, p. 706).

gewählte Ausdeutung des Gebotes: Du sollst nicht töten. Es lassen sich auch alttestamentliche Stellen genug anführen, die genau in dieselbe Richtung weisen, welche unser Exkurs einhält. Man denke nur an Psalm 50, 19 ff., Psalm 101, 5 u. ö., freilich auch Jac 4, 11 sq., doch steht ja gerade der Jacobusbrief jüdischem Denken besonders nahe. Ebenso werden sich manche Stellen talmudischer Tradition finden lassen, die Ähnliches besagen.

Ganz abgesehen davon ist es aber völlig klar, daß der Verfasser des Exkurses sich selbst als Juden angesehen wissen will. Der ganze Passus: „wenn sie erkannt hätten usw.“ läßt gar keine andere Auslegung zu. Ist es nun denkbar oder durch Analogien anderweitig gestützt, daß ein Christ sich den Anschein gibt, Jude zu sein? Interpolationen jüdischer Schriften durch Christen haben ja genug stattgefunden, aber sie vertragen sich gerade dadurch, daß sie den jüdischen Standpunkt gar nicht einmal einhalten wollen. Man könnte sagen: der Interpolator will den Anschein erwecken, er sei Josephus selbst. Deshalb muß er versuchen, sich in die Denk- und Ausdrucksweise des Josephus hineinzusetzen. Wer aber mittelalterliche oder gar antike Fälschungen kennt, — und nur von einer bewußten Fälschung könnte hier die Rede sein, — der wird sagen müssen, daß für ein solches Raffinement erst ein Beispiel von gleicher Vollkommenheit nachgewiesen werden muß, ehe man das Recht erhält, es irgendwo in so alter Zeit anzunehmen. Was speziell die Josephus-Interpolationen anbetrifft, so sind ja viele verschiedene bekannt und gewähren die Vergleichsmöglichkeit: wie Christen den Josephus in alter Zeit interpoliert haben, wie diese Interpolationen, je später sie auftauchen, desto offenkundiger christlich sind, das hat E. Bratke besonders treffend nachgewiesen (*Das Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden*, T. U. N. Folge IV, 3, Lpzg. 1899, S. 225—27). Vor allen Dingen muß derjenige, der eine Fälschung oder Interpolation annimmt, auch zugleich irgend einen plausiblen Zweck dafür angeben können. Sollte hier etwa im 1. Buch, an einer Stelle, die mit Christlichem nichts zu tun hat, schon die Absicht vorgewaltet haben, die von christlichen Dingen handelnden Stellen der folgenden Bücher vorzubereiten und ihre Echtheit von vornherein wahrscheinlich zu machen?

Es hätten wohl andere Mittel näher gelegen als gerade dieses, und die Stellen im zweiten und den folgenden Büchern müßten weit verschiedener der christlichen Tradition günstig sein, um einen solchen Kunstgriff notwendig erscheinen zu lassen. Aber der Fälscher hätte auch auf diesem Wege sein Ziel schwerlich erreicht: wenn er den

Josephus als römerfeindlich darstellte, so würde das ja nicht zu der gewöhnlich angenommenen unbedingten Römerfreundschaft stimmen. Die Römerfeindschaft des Autors von Jos. Slav., die plötzlich hervorbricht, steht auch in einem seltsamen Gegensatz zum Satz Schürers (Theol. Littztg. 1906, col. 265): „den christlichen Verfasser verrät namentlich der Nachdruck, mit welchem betont wird, daß Pilatus Jesum für unschuldig hielt.“ Sollte es möglich sein, daß ein römerfeindlicher Autor die Römer zu entlasten übernahm? — Bei der Annahme einer christlichen Fälscherhand oder auch mehrerer gerät man eben in ein ganzes Gewebe von Schwierigkeiten.

Man wird also wohl alle Gedanken an „Fälscherschlaueit“, an „hinter's Licht führen“ und ähnliches völlig bei Seite lassen müssen, wenn man dieser Stelle gerecht werden will. Was hier im Exkurs steht, kann nur ein Jude geschrieben haben und zwar für ein nicht-römisches oder nicht-byzantinisches Publikum. Ist der Exkurs eine Interpolation, so jedenfalls eine jüdische, nicht eine christliche. Will man die Zeit erschließen, aus der sie stammen könnte, so muß man sagen, es war eine Zeit, da der Haß gegen die Juden nicht so sehr in offener Verfolgung, sondern vielmehr in Verleumdungen sich Luft machte, wobei man sich heidnischer Seite darauf berief, man morde ja die Juden nicht. Gegen offene Vergewaltigung sind die Juden durch irgend welche öffentlichen Zusicherungen geschützt. Daher wird den Verleumdern ein Übertreten der Eide vorgeworfen, und zwar um der Geschenke willen. Ist das auch nicht in unmittelbarer Beziehung auf die Juden gesagt, so ist es doch ganz klar, daß die Farben für die Schilderung der Geschmähten augenscheinlich von deren Verkehr mit den Juden hergenommen sind. Man muß daran denken, daß manche Gewalthaber, um Geschenke zu erpressen, ein schärferes Verfahren gegen die Juden einschlugen, als das Gesetz und die Zusicherungen der Kaiser es vorschrieben.

Dieser Zustand ist ein im Grunde schon lange andauernder, schon „vor Zeiten“ hätte ihnen (den Römern) das Gesetz Gottes zeigen können, daß ein Verleumder auch ein Mörder ist. — Aber dieses ganze Verhalten der Gegner schreibt sich eben daher, daß sie als Fremdstämmige die Lehre der Juden, das Gesetz Gottes, nicht verstehen können.

Auf welche Zeit treffen diese Züge zu? Da die Zeit vor dem jüdischen Kriege nicht in Betracht kommt, wird man vor allem an Zeiten denken, da in der römischen und griechischen Literatur es üblich war, in der verächtlichsten und beleidigendsten Weise von den Juden zu sprechen. Das war schon lange vor dem jüdischen Kriege der Fall,

aber der jüdische Krieg hatte derartigen Reden erst recht Oberwasser gegeben, und niemand Anderes als Josephus selbst war der Verteidiger seines Volkes in diesem literarischen Kriege, seine ganze Schriftstellerei ist ja mehr oder weniger apologetischer Natur. Auch das Werk über den jüdischen Krieg in seiner griechischen Fassung beginnt ja mit einer scharfen Zurückweisung sophistischer oder geradezu lügnerischer Geschichtsschreibung in bezug auf den eben durchlebten jüdischen Krieg. Gelegentlich fällt in der Einleitung auch ein überaus scharfes Wort über die „γυνήσιοι“ (sowohl Griechen wie Römer), denen vorgeworfen wird, bei Geldforderungen und Rechtsstreitigkeiten hätten sie sofort den Mund offen und eine gelöste Zunge, wo es sich aber um Geschichtsschreibung handelt, wo es gilt, die Wahrheit sagen und mit vieler Mühe die Tatsachen sammeln, da schwiegen sie und überließen es den Schwächeren und denen, die nicht einmal etwas verstehen, die Taten der Feldherren zu beschreiben. — Diese Vorwürfe gelten zwar zunächst den Griechen, wie am Schluß von Procem. 5 (Niese 16) gesagt ist. Aber der Ton dieser Ausführungen erinnert so lebhaft an den der Exkurse in Jos. Slav., daß man wohl sich denken kann, derselbe Autor könne, wo er sich von Rücksichten gegen das herrschende Römervolk befreit glaubte, auch über dieses die schärfsten Ausdrücke gebraucht haben. — Doch wenn wir auch Josephus selbst ganz aus dem Spiel lassen, so muß doch gesagt werden, daß dieser ganze gegen die römische Verleumdungssucht gerichtete Passus am besten in eine Zeit paßt, wo diese Verleumdungen, besonders in Folge der vom Kriege her noch andauernden Erregung, einen ganz besonders lebhaften Charakter trugen.¹ Man erinnere sich, daß selbst ein Tacitus bereit ist, von den Juden das allernüchternste zu glauben! Später haben dann die Christen als Gegenstand des Hasses die Juden zum Teil bei den Römern abgelöst. Schon bei Celsus — gegen Schluß des 2. Jahrhunderts — ist das der Fall. — Wir dürfen also sagen, daß dieser Exkurs, gehöre er zum ursprünglichen Text oder sei er Interpolation, jedenfalls auf eine sehr frühe Zeit hinweist, auf das 1. oder 2. Jahrhundert. In byzantinischer Zeit, auch schon in der Zeit Constantins und seiner Nachfolger, hätte ein Jude es noch schwerer gehabt, derartige Invectiven in griechischer Sprache zu veröffentlichen. — Auch sie aus dem Hebräischen oder Aramäischen zu übersetzen wäre gewagt gewesen.

¹ Es ist indeß zu beachten, daß der Verfasser des Exkurses es für möglich findet, die Römer gewissermaßen zu entschuldigen: sie sind eben fremdstämmige und daher ist ihnen der hohe Standpunkt des Gesetzes Gottes unerreichbar.

In jene Zeit paßt aber auch sehr gut, was sich sonst noch aus dem Exkurs über die Lage der Juden im gegebenen Moment erschließen ließ. Die allgemeine Lage des Judentums im Reiche hatte sich insofern durch den Krieg nicht verändert, als nach wie vor seine religiösen und sozialen Sonderrechte geachtet wurden.¹ Nur der politischen Rechte waren und blieben die Juden nun beraubt. Doch hatte die Willkür der einzelnen Statthalter und Beamten gegenüber dem so arg kompromittierten Volke naturgemäß größeren Spielraum.

d) Der Exkurs leitet wieder zurück zu dem Schreiben der Römer gegen Archelaus und Philippus: es heißt nun aber, dieser Brief hätte unmittelbar die Aufforderung enthalten, Herodes möge die beiden Jünglinge töten lassen. Indirekt ist dasselbe auch B. J. 31, 2 (606) gesagt: αἱ δ' ἐπιστολαὶ δευτέρας ἀδελφοκτονίας κεκράγεσαν. Antiqu. XVII, 4, 3 (86) erscheint die bevorstehende Tötung als von den beiden Söhnen selbst befürchtet. — Bemerkenswert ist auch noch eine kleine Differenz zwischen B. J. graec. und Antiqu.: dort tritt Antipater persönlich, wenn auch heuchlerischerweise, bei Herodes für die Brüder ein, — noch vor seiner Abreise nach Rom (31, 2; 604); in den Antiqu. (XVII, 4, 3; 81) wird dieses Eintreten, insbesondere der Hinweis auf ihre Jugend, in die von Rom aus, aber von Antipater selbst, geschriebenen Briefe verlegt. Solche Briefe des Antipater selbst (unter eigenem Namen) kennen weder B. J. graec. noch Jos. Slav. Dieser erwähnt überhaupt nichts von irgend welchen Schritten, die Antipater, wenn auch nur scheinbar, zu gunsten der Brüder getan hätte.

Die Aufnahme der römischen Briefe durch Herodes wird von Jos. Slav. unmittelbar berichtet, von B. Jud. graec. nur mittelbar, von Antiqu. gar nicht. Welches „die äußeren Dinge“ waren, durch die Herodes außer durch die Folterung der Verdächtigen in seinem Sinne befestigt wurde, läßt sich aus der slavischen Übersetzung nicht erkennen, ebenso wenig, warum nur „die ersten“ peinlichen Befragungen hier erwähnt werden. Daß niemand den Antipater von dem, was sich gegen ihn vorbereitete, benachrichtigte, wird bei Jos. Slav. dem Sinne nach nicht anders erzählt, als in B. J. graec. und Antiqu., — aber doch mit andern Worten, so daß an eine Übersetzung aus dem uns vorliegenden griechischen Texte nicht zu denken ist. Zunächst ist schon die Zeitbestimmung der 7 Monate zwischen den Verhören und seiner (beginnenden)

¹ Nur in der Zeit Hadrians hat es anders damit gestanden, vgl. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes* I³, S. 674 ff.

Rückkehr auf einen andern Termin berechnet worden; sie bezieht sich auf das Datum des die Rückkehr ankündigenden Briefes, was entschieden weniger paßt. Hier kann allerdings durch die Schuld des Übersetzers oder auch schon eines Abschreibers Verwirrung in den Text hineingekommen sein.

Charakteristischer ist eine andere Verschiedenheit: statt der „δαίμονες“ der getöteten Brüder ist es „Gottes Vorsehung“, die die rechtzeitige Warnung verhindert. Hier, wie an noch manchen andern Stellen, erscheint an Stelle eines heidnisch gefärbten Ausdruckes ein solcher, der der jüdischen, speziell pharisäischen Denkweise entspricht. Nach G. Hölscher: *Die Quellen des Josephus*, Leipzig 1904, S. 34 ist jene Ausdrucksweise aus Nicolaus Damasc. herübergenommen. In den Antiqu. fehlt alles Entsprechende. Wir haben hier sogar eine besonders gute Illustration zu dem, was Josephus an mehreren Stellen (Antiqu. XIII, 5, 9, 172; XVIII, 1, 3, 13; Bell. Jud. II, 8, 14, 162 sq.) von den Pharisäern aussagt, indem er sie alles menschliche Tun teils von Gott, teils vom menschlichen Willen herleiten läßt (hier also von Gottes Vorsehung und von der Abneigung gegen des Antipater Ruchlosigkeit und Niedertracht).

Das Folgende zeigt dann wieder, daß es sich bei dem Slavischen Josephus jedenfalls nicht um eine freie Übersetzung handeln kann, die alle jene Abweichungen verursacht hätte. Denn sogar das εὐαγγελιζόμενος des griechischen Textes spiegelt sich hier in den Worten „froh ... verkündigend“ und zeigt außerdem, daß die griechische Vorlage des Übersetzers stellenweise wörtlich mit dem griechischen Text übereinstimmte. Daß der Slave dann von der „Aufnahme“ durch den Cäsar spricht, — der griechische Text dagegen von der Verabschiedung (ἀπολυθείη), mag keine wirkliche Differenz bedeuten; vielleicht liegt eine andere Lesart vor, oder der Übersetzer hat das ἀπολυθῆναι nicht besser wiederzugeben verstanden.]

3) Die Übereinstimmung setzt sich zunächst weiter fort (c. 31,3; 608), nur daß an Stelle von φυλάσσεται der Slave setzt: an einen andern Ort gehe, wozu vielleicht auch nur eine andere Lesart die Veranlassung gegeben hat. Antiqu. XVII, 5, 1; 83 seq. scheint dabei Jos. Slav. näher zu stehen, denn der König befürchtet hier: μή ... υπερβάλλοιτο μὲν ὁδοὺς τὰς πρὸς αὐτόν etc. und vorher μή ἀπιέναι τῆς εἰς τὴν ὁδόν etc. Die Befürchtungen des Königs hinsichtlich der weiteren Ränke seines Sohnes bleiben in B. J. graec. und slav. unerwähnt. Unklar ist es auch, wie die griechische Vorlage von Jos. Slav. hinsichtlich des Briefes des Königs

beschaffen gewesen sein mag: „mit Bitten und in ehrenvoller Weise (ihn mahnend) usw.“ entspricht nicht ganz genau dem ἀνθυπεκρίνετο, τὰ τε ἄλλα φιλοφρονούμενος etc., doch der Sinn ist wesentlich derselbe. Nach dem engen Anschluß an die Vorlage unmittelbar vorher darf man schließen, daß auch hier der griechische Text ziemlich genau durch den Übersetzer wiedergegeben worden ist. Im selben Zusammenhange wird der Übersetzer wohl auch dasselbe Verfahren eingeschlagen haben. Antiqu. I. c. wird der Ton des Briefes ähnlich wie in B. J. graec. gekennzeichnet als: παντί τε τρόπῳ φιλότητα τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνεδείκνυτο.

Völlig unerwähnt läßt aber Jos. Slav., was Herodes über die Anklagen gegen die Mutter des Antipater schrieb, während Antiqu. hier dem B. J. graec. zur Seite geht. Jos. Slav. läßt den Antipater erst später erfahren, was seiner Mutter geschehen ist, sogar erst nach Empfang des väterlichen Briefes, während B. J. Graec. ausdrücklich im Anschluß an diesen bemerkt (603): οὐ γὰρ ἡγνόει τὴν ἐκβολὴν τῆς μητρὸς Ἀντίπατρος. Es ist indeß bemerkenswert, daß cod. C statt ἐκβολὴν liest ἐπιβουλὴν. Daß diese Lesart die richtige sei, ist nicht nur im Hinblick auf den allgemeinen Charakter von cod. C nicht sehr wahrscheinlich (Niese, Praef. tom. VI, p. XXVI), sondern auch geradezu unmöglich: denn daß Antipater die Ränke seiner Mutter wohl kannte, war ja vorher erzählt worden. Dann aber geht ja auch aus dem folgenden Satze des B. J. graec. hervor, daß Antipater die Vertreibung der Mutter erfahren hatte, denn sie gehörte zu den Folgen des Todes des Pheroras: Alles, was bis c. 30, 4 incl. erzählt worden ist, kann in dem Briefe gestanden haben, der den Tod des Pheroras meldete. Nur die Entdeckung des für Herodes bestimmten Giftes, die 30, 5 ff. erzählt wird, war dem Antipater durch jenen Brief augenscheinlich noch nicht bekannt geworden. Somit ist die Lesart des cod. C unbedingt falsch, — aber woher stammt sie? Auf einen der Vorgänger von cod. C scheint ein Text von Einfluß gewesen zu sein, der den Antipater erst später die Vertreibung der Mutter erfahren ließ, also ein Text in der Art von Jos. Slav. Da nun hier die ἐκβολή erst später als dem Antipater zu Ohren kommend berichtet wurde, so lag es nahe, statt ἐκβολή — ἐπιβουλή zu schreiben; daß eine solche Aussage unnütz war, konnte einem Abschreiber leichter entgehen, als dem Verfasser. An der betreffenden Stelle bei Jos. Slav. wird darüber zu reden sein, wie diese Verschiebung im Bericht aufzufassen sein dürfte.

Fast ganz übereinstimmend wird in B. J. graec. und bei Jos. Slav. der Empfang des Briefes über Pheroras' Tod geschildert; nur läßt Jos. Slav. die Ortsbestimmung: in Tarent weg (auch in Antiqu. findet sie sich),

setzt aber zu „Helfershelfer“ hinzu: „welcher vergiftet worden war durch ein Kraut“. Letzteres ist nur als Inhalt einer Mitteilung an Herodes (cap. 30, 1; 582 sq.) berichtet worden, ist aber hier durchaus an seinem Platze, denn es motiviert den Schrecken, der den Antipater befiel. — Abgesehen von den beiden Verschiedenheiten, können alle andern zur Not dem Übersetzer zugeschrieben oder auf besondere Lesarten zurückgeführt werden. Letzteres möchte noch wahrscheinlicher sein, da der Übersetzer sich so eng an seine Vorlage anschließt, daß er sogar das ziemlich ungeschickt gewählte Wort ὑπηρέτης (für Pheroras) genau wiedergibt (durch: Diener),

4) Ein ganz neues Moment tritt im Folgenden in die Erzählung ein; nachdem übereinstimmend mit B. J. gr. der Empfang des väterlichen Briefes in Cilicien berichtet worden ist (ähnlich, nur etwas vorher in Ant.), tritt bei Jos. Slav. an die Stelle der kurzen Worte: „παραχρῆμα μὲν ἔ-
-πνευθεν“ (610) eine Erzählung von der Freude des Antipater und dem Gastmahl, das er seinen Reisegefährten und den Römern gegeben habe. Diese Römer werden bezeichnet als solche, „welche durch Schmeichelei von ihm genommen hatten 300 Talente“. Diese 300 Talente werden wohl in Zusammenhang zu bringen sein mit den 200, die im B. J. gr. und in den Antiqu. als in Rom von Antipater vergeudet erwähnt worden sind.

An diese Worte schließt sich noch ein zweiter Exkurs, dem obigen (c) ähnlich, aber womöglich noch schroffer. Sollte dort die Verleumdungssucht der Römer getroffen werden, nebenbei auch ihre Bestechlichkeit, — so hier ihre Habsucht, Unzuverlässigkeit, Treulosigkeit. Auch hier könnte es fraglich erscheinen, ob dieser Exkurs aus derselben Feder und aus derselben Zeit stammt, wie der ihn umgebende Text und auch hier würde es für die Beurteilung der Eigenart dieses Textes nicht entscheidend sein, wenn sich der Exkurs als spätere Interpolation erweisen sollte. Allein eine Notwendigkeit, solches anzunehmen, liegt auch hier nicht vor.³

Gänzlich unverständlich wird jedenfalls auch dieser Exkurs, wenn man ihn als aus christlicher Feder stammend ansehen wollte. Es gilt hier dasselbe, was schon oben gesagt ist. Man müßte sich vorstellen, daß der betr. christliche Interpolator, um seine Ausgabe des Josephus, insbesondere ihre Zusätze, als echt erscheinen zu lassen, ein Übriges getan und die Römerfeindschaft des Juden ganz besonders hervorgekehrt hätte. Gerade bei Josephus, so wie man ihn nach seinen andern Schriften beurteilt, wäre das nicht am Platze gewesen. Dabei hätte er es über sich

gewonnen, Schmähungen gegen sein eigenes Volk auszustoßen, hier sogar ohne den Namen Ῥωμαῖοι zu verändern (den ja auch die Byzantiner sich beileigten), und ohne, wie dort, seine Vorwürfe auf die Italiker oder Lateiner ausdrücklich zu beschränken. Eine solche Vorstellung ist für das ganze Altertum und Mittelalter so gut wie unvollziehbar. Soll also ein Interpolator angenommen worden, so muß er ein Jude gewesen sein. Es sind ja auch die besonderen Erfahrungen, die der Jude seit der Zerstörung Jerusalems vom römischen Wesen machen mußte, welche aus diesen Vorwürfen hervorblicken.

Einerseits hören wir von beständig sich steigernder Erpressung: man denke an die strenge Eintreibung des fiscus Judaicus unter Domitian! Derartige Erpressung ist ja auch später, ja bis auf neuere Zeiten, üblich gewesen. Umso mehr kann man erwarten, daß die ersten Zeiten nach der Eroberung Jerusalems nicht frei davon gewesen sind.

Andererseits wird auch die Erscheinung sich schon damals gezeigt haben, — gewiß auch schon vorher, — daß die Juden als Wucherer, Kuppler u. a. sich bereit fanden, die Begierden der Römer zu erfüllen und ihnen immer wieder Geld zu verschaffen. Das wird es bedeuten, wenn von den Römern gesagt wird, sie geben „uns hier“ preis „ihren Leib und ihre Seele“, oder aber „sie können aber auch ihre Glieder preisgeben und ihre Brüder und Kinder“. Eine besondere Äußerung jüdischen Hasses ist es aber, wenn auch die Tapferkeit der Römer so hingestellt wird, als wandelten sie „durch Dreistigkeit“, „die Tollheit in Mannhaftigkeit“. Auf die römischen Thronstreitigkeiten und den vielfachen Verrat, der dabei sich zeigte, mögen dann auf die letzten Worte des Exkurses gehen: „Viele aber können auch um irgend etwas geringen willen sowohl Städte überliefern, als auch ihre Führer und das Gewand“.

Am schwierigsten scheint es zunächst, die Worte: „In Wahrheit sind sie salomonischer Lolch“ zu verstehen. Daß die Römer mit dem Lolch verglichen werden, unmittelbar nach dem über ihre Unersättlichkeit geklagt worden ist, könnte wohl auf das Umsichgreifen des Lolches gehen oder auf seine zerstörenden Wirkungen innerhalb des menschlichen Organismus hinweisen. Die daran sich schließenden Worte: preisgebend usw. gehören wohl nicht zu diesem Vergleich und sind beim Slaven fälschlich in Partizipialform geraten. Woher aber „salomonischer Lolch“? — Nun, die Auflösung des Rätsels liegt in dem westaramäischen (und syrischen) Wort für Lolch. Nach I. Löw: *Aramäische Pflanzennamen*, Leipzig 1881, S. 134, der sich auf Simon ben Zemach Duran († 1444) in dessen *Magën Aboth*, Livorno 1785 fol. p. 36^b beruft, heißt

dieses Wort: שִׁלִּם. Dieses Wort scheint sehr selten zu sein, die Mischna braucht gewöhnlich וּנִין, der Talmud וּנְיָי plur. (Löw ebenda), was aus ζιζάνιον zurückentlehnt sein soll. Es läßt sich nun der Hergang leicht vorstellig machen, wenn man annimmt, daß in einem aramäischen Grundtext dieses Wort gestanden hat und von dem Übersetzer, der es nicht verstand, unverändert ins Griechische hinübergenommen wurde; irgend ein Abschreiber oder Leser, der es erkannte, schrieb an den Rand ζιζάνιον oder αἶρα und diese Erklärung geriet in den Text, der dem Slavischen Übersetzer vorlag. Dieser wird sich dann das ihm unbekannte Wort zurechtgelegt haben, indem er durch die Konsonanten κλμ an Σολομών erinnert wurde. Die Erklärung kann aber auch schon im aramäischen Text gestanden und das Mißverständnis bereits vom griechischen Übersetzer verschuldet worden sein.

Noch ähnlicher dem Namen Salomos lautet das Wort im Syrischen: שִׁלְמָא oder שִׁלְמָא in hebräischer Transkription (nach C. Brockelmann: *Lexicon Syriacum*, Berlin 1895). Brockelmann verweist dabei auf die Syrische Galen-Übersetzung des Sergius von Riš-ʿain (c. 530), wo das griechische Wort αἶρα so wiedergegeben wird (durch שִׁלְמָא; bei A. Merx, *Proben des syrischen Textes von Galenus' De Simplicibus*, Zeitschr. der deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 39, Leipzig 1885, S. 249, Z. 10), auch auf Bar Bahlul (X. Jahrh.) (ed. R. Duval, S. 147, Z. 20), der in seinen botanischen Glossen mittelbar auf Sergius, wenigstens zum Teil, zurückgeht (Merx a. a. O. S. 238). Auch die andere Form שִׁלְמָא ist durch Bar Bahlul bezeugt (a. a. O. S. 147, Z. 26), aber auch durch des Elias Nisibenus „Interpres“ (X—XI. Jahrh.), ed. P. de Lagarde, *Praetermissorum libri duo*, Göttingen 1879, S. 49, 2, Z. 11. —

Das Wort ist auch ins Griechische gedrunken, wo es κυλέμ lautet (bei Ducange, *Glossarium . . . Mediae et Infimae graecitatis*, Lugd. 1688, col. 1475) und in handschriftlichen medizinischen Glossen (der Pariser Bibliothek) erklärt wird durch: τῆς ἔρας (i. e. αἶρας) τὸ ἄλευρον = farina loli i. Matthaeus Silvaticus (bei Ducange l. c.) schreibt: Silem est herba nascens inter frumentum, cum est tempus pluviosum et est gramen. — Daß ein griechischer Autor dieses, wie es scheint, fast nur in der Medizin gebrauchte Fremdwort verwendet hätte und daß das Mißverständnis auf griechischem Boden entstanden sei (wo ja doch keine Konsonantenschrift herrschte!), läßt sich schwer verständlich machen. Am leichtesten ist die Verwechslung mit dem Namen Salomos im Syrischen. Aber die Hinzufügung einer Erklärung ist im Aramäischen verständlicher. Man darf also schließen, daß hier ein starkes Indizium für die Herkunft unseres

Slavischen Josephus-Textes aus dem Syrischen — vielleicht aber auch aus dem Westaramäischen — gegeben ist. —

Aus der Übersetzung ist nicht zu erkennen, ob die Worte „Sie beschreiben wir vorher usw.“ noch weitere Äußerungen in Aussicht stellen, die sei es vom Verfasser des Ganzen selbst doch noch unterlassen, sei es von einem Abschreiber weggelassen worden sind, — oder ob sie das Vorhergehende im Auge haben. — Diese Worte, wie die folgenden: „jetzt aber usw.“ lassen es jedenfalls wahrscheinlich erscheinen, daß der ganze Exkurs vom Verfasser oder Bearbeiter des ganzen Abschnittes herrührt. Vor allen Dingen scheint durch diese förmliche Überleitung zum Folgenden die Möglichkeit ausgeschlossen zu sein, daß es sich um Glossen handeln könnte, die vom Rande her in den Text hineingeraten sind.

5) Unmittelbar nach dem zweiten Exkurse tritt uns die schon erwähnte Differenz in bezug auf den Zeitpunkt, da Antipater von den Maßregeln gegen seine Mutter etwas erfahren, klarer entgegen. Jos. Slav. berichtet kurzweg, erst bei der Ankunft in Kelenderis habe Antipater von der Verstoßung seiner Mutter gehört. Daß demgemäß auch im Brief des Herodes bei Jos. Slav. nichts von der Mutter gesagt ist, wurde oben erwähnt.

Merkwürdig ist es nun, daß auch B. J. graec. und Antiqu. die Ankunft in Kelenderis für einen bedeutsamen Moment halten und zwar lassen sie die Bedeutsamkeit gerade in dem Gedanken an die Mutter liegen, der hier den Antipater erfaßt habe. B. J. graec. (610) schreibt: λαμβάνει τις αὐτὸν ἐννοία τῶν περὶ τὴν μητέρα κακῶν, προμαντευομένης ἤδη καὶ καθ' ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς, wobei aus dem Apparat bei Niese hervorgeht, daß die codd. LTRC und die lateinische Übersetzung das καὶ vor καθ' ἑαυτὴν weglassen. Noch auffallender ist es, daß es in Antiqu. (XVII, 5, 1; 86) heißt, Antipater habe sich bedacht, ob er wirklich heimkehren solle, weil er über die Entlassung seiner Mutter betrübt gewesen wäre.

Wenn er nun schon in Tarent von der Entlassung der Mutter gehört, wenn der Brief des Herodes ihm schon von den Maßregeln gegen die Mutter Nachricht gegeben, wie soll er erst jetzt den Gedanken daran gefaßt haben oder erst jetzt gar erbost über die Entlassung seiner Mutter gewesen sein? Es ist klar, daß hier etwas nicht in Ordnung ist und daß der Bericht bei Jos. Slav. die Aufeinanderfolge der Begebenheiten besser ordnet. Das Zögern, die Unentschlossenheit des Antipater, welche erst in Kelenderis sich zeigt, ist besser motiviert, wenn er hier erst

entscheidende Nachrichten erhielt, die ihm die Ahnung von Gefahren auch für ihn selbst erwecken konnten. Diese Ahnung mußte ihm ja sofort kommen, sobald er etwas derartiges erfuhr. Eine besondere Absicht bei Jos. Slav. zu erkennen ist an diesem Punkte unmöglich. —

Wer aber auch nicht geneigt ist, den Bericht in Jos. Slav. für Josephisch zu erklären, der wird jedenfalls zugeben müssen, daß hier ein schwieriges Problem vorliegt und daß es durch die Annahme späterer Bearbeitung nicht so einfach zu lösen ist

6) Einen bestimmteren Charakter trägt die abweichende Gestaltung des Textes im unmittelbar folgenden. Nur in den kurzen Worten: προμαντευομένης ἤδη καὶ καθ' ἑαυτὴν τῆς ψυχῆς spricht sich hier die Ahnung aus, die Antipater in Bezug auf sein eigenes Schicksal hegt. Vergleicht man diese Worte mit den Ausführungen in Jos. Slav., so erscheinen jene einfach als kurze Zusammenfassung von diesen. Insbesondere fällt es auf, daß der hellenische Begriff: προμαντεύεσθαι an Stelle von Begriffen steht, die dem jüdischen Denken besser entsprechen. Die Reflexionen über den Geist und sein Vorauserkennungs-Vermögen sind ja natürlich auch nicht jüdisch im eigentlichen Sinne des Wortes, haben aber zunächst ihre Parallelen bei Josephus selbst, wenigstens was die Göttlichkeit der Seele anbetrifft (vgl. A. Lewinsky, Beiträge zur Kenntnis der religionsphilosophischen Anschauungen des Flavius Josephus, Breslau 1887, S. 56; B. J. VII, 8, 7; 349: Θεῶ δ' ὁμιλοῦσαι αἱ ψυχαὶ κατὰ συγγένειαν, oder B. J. III, 8, 5; 372: die Seele als Θεοῦ μοῖρα, oder B. J. VII, 8, 7; 344: κοινωνία γὰρ θεῶ πρὸς θνητὸν ἀπρεπὴς ἐστὶ). Ja, es schimmert auch eine Anschauung durch, die über Josephus hinausgeht und den essenischen Lehren sich nähert, wenn nämlich alles, was geschehen soll, als von Gottes Seite her zu erwarten dargestellt wird (vgl. Antiqu. XIII, 5, 9; 172; Antiqu. I, 5; 18, dazu E. Gerlach: Die Weissagungen des Alten Testament's in den Schriften des Flavius Josephus, Berlin 1863, S. 14f.). Mit essenischen Anschauungen scheint es auch zusammenzuhängen, wenn es weiter heißt: „Aber die es aus dem Geist der Luft haben, sind früher als die Menschen erkennend, was aus der Luft kommen soll“; man vergleiche damit B. J. II, 8, 11; 154: τὰς δὲ ψυχὰς . . . συμπλέκεσθαι μὲν ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτῶσας αἰθέρος ὥσπερ εἴρκταις τοῖς κύμασιν ἕγγι τινὶ φυσικῇ καταπυμμένας. Wenn jene Aussagen in Jos. Slav. damit nicht restlos stimmen wollen, so muß erstens die Möglichkeit in Betracht gezogen werden, daß der Übersetzer irgend etwas nicht richtig wiedergegeben hat, dann aber, — daß, wie bekannt, in den anerkannten Josephischen Werken die Rücksicht auf das griechisch-römische

Publikum (doch auch des Josephus eigenes Verständnis) Veränderungen wenigstens im Ausdruck verursacht hat. Die eigentliche Lehre der Essener wird realistischer gedacht werden müssen, also gerade nach der Richtung hin verschieden, die auch die Aussagen im Jos. Slav. einhalten. Diese sind jedenfalls so sonderbar, daß auch von hier aus ein christlicher Bearbeiter als ihr Urheber ausgeschlossen sein muß.

7) Im Folgenden nähern sich B. J. graec. und Jos. Slav. wieder beträchtlich einander. Der Rat der „Besonneneren“ unter seinen Freunden (Jos. Slav.: Jünglingen; Antiqu.: Freunden) wird hier wie da fast genau mit denselben Worten wiedergegeben; die Verschiedenheiten haben nur den Charakter von verschiedenen Lesarten. Auffallend ist nur, daß dem Verbum *συμβούλευον* (611) bei Jos. Slav. ein Verbum gegenübersteht, das eigentlich dem *ἐκέλευον* der Antiqu. besser entspricht. Es fehlt nur bei Jos. Slav. ganz der Satz: *δεδιέναι γάρ* usw., der ja auch in diesem Zusammenhange zur Not vermißt werden kann. Die Antiqu. geben den Rat der Freunde nur kurz wieder (er müsse den Ausgang der Dinge anderswo abwarten).

Auch weiterhin (bis 613 inkl.) bleibt das Verhältnis der Texte untereinander dasselbe, wobei auch noch das Verständnis des Übersetzers in Rechnung zu ziehen ist.

Daß die besonneneren Freunde ihm raten, nähere Nachrichten abzuwarten, um welcher Ursachen willen der König die Mutter entlassen habe (s. u.), setzt eigentlich, sogar direkt voraus, daß die erste Nachricht vom Schicksal der Mutter eben erst eingetroffen ist. — Es ist auch noch zu erwägen, daß das Festmahl, welches Antipater seinen Genossen gab, durch nichts gerechtfertigt erscheinen muß, wenn er durch Herodes selbst schon über Anklagen gegen seine Mutter benachrichtigt worden ist. Darum übergehen auch B. J. graec. und Antiqu. dieses Festmahl. Aus allem geht aber hervor, daß wir mit zwei verschiedenen Berichten über dieselben Tatsachen es zu tun haben, Berichten, die allerdings auf dieselbe Quelle zurückgehen, welche nur hier und dort verschieden verstanden und exzerpiert worden ist. — Die folgerichtigere Darstellung bei Jos. Slav. könnte man ja nun als Werk eines späteren Bearbeiters hinstellen, der die Mängel des ursprünglichen Textes bemerkt und sie nach eigenem Dafürhalten verbessert habe. Allein es wird schwerlich möglich sein, an einer solchen Annahme festzuhalten. Besonders auch im Hinblick auf die ganz eigenartigen Züge, die sich gleichwohl in den ganzen Gang der Erzählung gut hineinfügen, müßte man dem Bearbeiter an dieser Stelle einen ganz hervorragenden Takt,

hervorragendes historisches und psychologisches Verständnis zuschreiben, während dieselben Eigenschaften fürs gewöhnliche sich nicht auffällig bemerkbar machen. — Nur das eine könnte angenommen werden, daß der Bearbeiter entweder dieselbe Quelle oder eine andere noch bessere vorgenommen und nach ihr seine Verbesserungen angebracht hätte. — In diesem Falle würde Jos. Slav. eine ganz besondere Wichtigkeit und Bedeutung gewinnen und auch in bezug auf die von christlichen Dingen handelnden Stücke wäre man dann berechtigt, ein Zurückgehen auf ältere Quellen vorauszusetzen.

Man könnte also schließen, daß der von Jos. Slav. überlieferte Text der ursprünglichere sei; natürlich erheben sich auch dann nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Wie soll man sich die Verschlechterung erklären? Es wird besonders schwer, wenn Josephus selbst der Urheber des verschlechterten Textes ist und doch, da dieser selbe Text auch in den Antiquitäten durchblickt, so wird man zu dieser Annahme genötigt. Indeß wird man Josephus in keinem Falle von einer solchen Anklage freisprechen können: hat er nicht seinen eigenen Bericht verschlimmbessert, so hat er dasselbe Werk an dem Bericht seiner Quelle vollbracht. Ersteres erscheint aber durchaus nicht unmöglich; wenn man nämlich die Antiquitäten an dieser Stelle mit dem B. J. graec. vergleicht, so sind sie in keiner Weise als Verbesserung zu bezeichnen. Im Gegenteil: die Unschlüssigkeit Antipaters z. B. erscheint sehr viel schlechter motiviert, wenn die Befürchtung wegen des Giftes, das gefunden sein könnte, überhaupt unerwähnt bleibt, wie das in Antiqu. der Fall ist. Auch sonst wird ein Vergleich der beiden unzweifelhaft Josephischen Werke dort, wo sie dieselben Gegenstände berühren, vielfach zu Ungunsten des späteren ausfallen müssen.

Es ist also nach dem vorliegenden Tatbestande nicht als unmöglich zu erachten, daß Josephus der Verfasser auch des Bericht's in Jos. Slav. ist, ja daß er diesen früher niedergeschrieben hat, als den in B. J. graec. — Die Verschlechterungen in diesem würden dann entweder aus Flüchtigkeit herzuleiten sein oder aus dem Einwirken irgend einer anderen Quelle, als derjenigen, der er gewöhnlich folgt.¹ Charakteristisch ist

¹ Über die Quellen, denen Josephus in diesen Teilen des B. J. und der Antiqu. gefolgt ist, hat zuletzt G. Hölscher: *Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Kriege*, Leipzig 1904“ geschrieben. Für die hier in Betracht kommenden Abschnitte des B. J. und der Antiqu. ist nun Hölscher vor allen Dingen Nicolaus von Damascus, d. h. sein großes Geschichtswerk als Hauptquelle behauptet worden (a. a. O. S. 33—36). Daneben aber sei (in den Antiqu.) eine „Herodäergeschichte“ be-

dann wieder die Abänderung im Schlußsatz dieses Abschnittes: statt ἐνῆγεν γὰρ τὸ δαιμόνιον (613) lesen wir: Denn Gottes Vorsehung leitete sie. Dieser Ausdruck entspricht durchaus Josephischem Sprachgebrauch und seiner Denkweise,¹ aber er ist frei von allem Bestreben, sich griechisch-römischem Verständnis anzupassen, welches Bestreben im B. J. graec. deutlich an dieser Stelle zu Tage tritt. (Nach Hölscher a. a. O. S. 34 ist jene Ausdrucksweise dem Nicolaus Dam. eigentümlich). Die Antiqu. lassen dieses tiefere Motiv überhaupt beiseite. Zu bemerken ist auch, daß bei Jos Slav. statt des Hafens Sebastos-Caesarea selbst als Landungsort genannt ist. Antiqu. bezeichnen den Hafen noch näher, als von Herodes für große Kosten angelegt und dem Kaiser zu Ehren so genannt.

8) Gleich am Anfang von Kap. 31, 4 (614) muß wieder ein deutliches Zeichen für den engen Anschluß an die griechische Vorlage bei Jos. Slav. konstatiert werden: παρὰ δόξαν (vielleicht παράδοξος) gibt er durch „herrlich“ (presslawnaja) wieder. — Auch sonst bleibt das Verhältnis zum griechischen Text zunächst dasselbe, wie in den letztbesprochenen Abschnitten. (Die Antiqu. kürzen hier ganz bedeutend oder erzählen frei. Der Sinn ist der gleiche.)

Nur durch ein Versehen mag der Satz: πολλοὺς δὲ . . . ἀπέστρεψεν im Slavischen ausgefallen sein (dem übrigens auch in Antiqu. nichts nutzt worden, speziell für die Regierungszeit des Herodes (fast bis zu ihrem Ende) eine Vita Herodis, die die eigenen Aufzeichnungen des Herodes verwendete.

In der Rezension des Hölscherschen Buches (Theol. Litztg. 1904, Nr. 24) spricht sich Schürer ziemlich skeptisch über den Versuch aus, so genau die Quellen innerhalb des Josephustextes zu scheiden. Er betont dagegen für diese Partien auch der Antiqu. viel entschiedener die Benutzung des Nicol. Damascenus. Mit Recht macht er Hölscher den Vorwurf, daß die Verschiedenheiten der Darstellung in den beiden Werken des Josephus zu stark gewertet seien, daß „viel zu wenig mit der Selbständigkeit und Freiheit des Schriftstellers, die unter Umständen auch in Willkür und Nachlässigkeit sich äußert, gerechnet“ werde. — Gerade durch den Hinzutritt des Slavischen Josephus scheint die Sachlage zugunsten dieser Auffassung verschoben zu werden. Verschiedene Benutzung derselben Quelle je nach den Bedürfnissen des Augenblicks — das scheint nach den Ausführungen im Text die beste Erklärung für die verschiedene Gestaltung der Erzählung in B. J. graec., Antiqu. und Jos. Slav. zu sein. — Ganz besonders charakteristisch ist die verschiedenartige religiöse Stellung in den 3 Werken: B. J. graec. kennt δαιμόνιον, δαίμονες als wirksame Größen, Antiqu. spricht sich an den betreffenden Stellen gar nicht über diesen Punkt aus; bei Jos. Slav. ist es die Vorsehung Gottes, die die Wirkungen ausübt. — Doch ist letzterer nicht konsequent, denn kurz vor dem hier behandelten Abschnitt (= 599) hat auch er δαίμονες gelesen. Doch beweist das wenig, denn fast genau in demselben Zusammenhang (I, 30, 5; 593) findet sich in einem Stück, das Hölscher auf Nicolaus zurückführen will, die Wendung: προνοίᾳ δ', ὡς εἰκεν, Θεοῦ (Hölscher, S. 34).

¹ Vgl. Lewinsky a. a. O. S. 28 ff.

entspricht). Dieser Satz könnte aber auch ausfallen, ohne daß der Zusammenhang gestört würde. Denn die folgende Begründung: allen Städten usw. paßt auch zum Vorhergehenden. Es ist daher nicht unmöglich, daß der Satz auch in der Vorlage (von Jos. Sl.) gefehlt hat. Wie wörtlich im Slavischen die Übersetzung der Vorlage folgt, zeigt sich in der Wiedergabe von: τὰ κατ' αὐτὸν durch: was gegen ihn (unter Weglassung des Verbums). — Etwas bedeutendere Verschiedenheiten treten erst nach den Worten: φυγὴ δ' οὐκέτι ἦν ein (616). So fehlt schon gleich der Parallelsatz: οὐδ' ἐκ τῶν περιεχόντων ἀνάδυσσις, der aber auch nichts anderes ist, als eben das zweite Glied einer Art von Parallelismus membrorum.

Wichtiger ist das Fehlen des unmittelbar folgenden Satzes: καὶ καφ' ἐς — ἀπειλήν. Daß dem slavischen Bearbeiter dieser Zug in der Erzählung unwesentlich erschienen sei, hat man keinen Grund anzunehmen, besonders wenn man die häufig wiederkehrenden Partien fast wörtlicher Übereinstimmung vergleicht. Es ist eher vorauszusetzen, daß dieser Satz auch in der Vorlage von Jos. Slav. gefehlt hat. Die Anknüpfung des Folgenden geschieht so, daß es nicht nötig ist, ein fehlendes Zwischenglied in der Erzählung anzunehmen.

Gerade im griechischen Text fügt sich aber der Satz: ὑπελείπετο δὲ ἐλπίς ἱλαρωτέρα nicht ganz logisch an den vorhergehenden: da eben von der verzweifelten Lage des Antipater gesprochen worden ist, die durch die Ungewißheit nur noch gesteigert wurde, so erwartet man nicht, daß die noch übrigbleibende Hoffnung ἱλαρωτέρα genannt würde. Besser paßt, was die lateinische Übersetzung bietet: unde interdum etiam spes eum pertemptabat. Auch die Anknüpfung ist besser: eben aus der Ungewißheit konnte ein Rest von Hoffnung hervorgehen. Sobald ein dem „unde“ entsprechendes Wort, etwa ὅθεν, ausblieb, mußte die Hoffnung im allgemeinen als eine geringe bezeichnet werden (ohne Rücksicht auf die Ungewißheit) und eben das finden wir bei Jos. Slav.: doch es war ihm eine nicht feste Zuversicht (übrig).

Der Rest dieser Ausführungen stimmt dann wieder in beiden Texten wesentlich überein: an Stelle des διακευάειν der meisten Handschriften, διακκεδάειν bei LC, wird freilich die Vorlage von Jos. Slav. etwa διακεπάειν gelesen haben. An Stelle von ἀναιδείᾳ und δόλοισι setzt Jos. Slav.: „mit lügenhaften Reden und unverschämter Sprache und falschem Eide und Schmeichelei“, läßt aber dafür den abschließenden Satz weg: ἅπερ ἦν αὐτῷ μόνα τὰ τῆς σωτηρίας ἐφόδια, der in der Tat nichts neues bringt.

Wiederholt also ist das bei Jos. Slav. Fehlende als entbehrlich zu erkennen.

9) Gleich der Anfang von Kap. 31, 5 (617) wird sowohl formell wie auch inhaltlich etwas anders erzählt: zunächst braucht der Verfasser von Jos. Slav. ein anderes Bild als das durch *πραξάμενος* angedeutete und läßt den Antipater sich mit seinen Ränken wie mit einer Waffe bewaffnen. Statt *εἰς τὸ βασιλεῖον* kommt Antipater bei Jos. Slav. „zum Vater“. Vor allem aber: was als Voraussetzung für das Kommen Antipaters ohne seine Freunde im B. J. graec. erwähnt wird, die Zurückweisung eben dieser Freunde, das nimmt Jos. Slav. in die Erzählung selbst auf, dabei etwas drastischer. Hieß es dort *ὕβρισθέντες . . . εἶρχ-θησαν*, so sagt J. Slav.: man habe sie geschlagen und sei ihnen (also) entgegengetreten. Es sind passender Weise auch nicht die Freunde, denen diese Behandlung widerfährt, sondern die Diener. Nur die lateinische Übersetzung nähert sich ein wenig dem slavischen Text, indem sie statt dem etwa entsprechenden *exclusi sunt* setzt: *repulsi sunt*. Die Antiqu. berichten einfach: *ἀνείργουσι δὲ τοὺς φίλους*, lassen also die Erwähnung von Gewaltsamkeiten weg. Dagegen heißt es hier: Antipater sei in den Palast gekommen: *ἐτι πορφυρίδας ἀμπεχόμενος* (XVII, 5, 2; 90).

Die Einführung des Varus geschieht fast ganz in derselben Weise (auch in den Antiqu., wo aber auch der Grund seiner Anwesenheit mitgeteilt und gesagt wird, daß er des Saturninus Nachfolger geworden sei). Nicht wesentlich verschieden wird auch geschildert, wie Antipater dem Vater nahte (Antiqu. fügen hinzu: ihm sei schon hier der Mut gesunken usw., während die Worte des Vaters nur referiert, nicht in direkter Rede mitgeteilt werden). —

Erst in dem, was Herodes sagt, findet sich einiges Abweichende bei Jos. Slav., das nicht auf den Bearbeiter oder Übersetzer zurückgeführt werden kann: so schon der Ausruf: „O Erde, o Himmel, o Sonne!“, der ganz und gar der synkretistischen Denkart des Herodes entspricht.

Dagegen möchte es vielleicht nur Folge einer verschiedenen Lesart sein, wenn: *ἐν τηλικαύταις αἰτίαις ὄντα* wiedergegeben wird durch: „nachdem er gegen ihn soviel Böses ersonnen.“ —

Wenn *φθείρου* durch ein Wort übersetzt wird, das eigentlich: „packe dich“ bedeutet, so mag das am Übersetzer liegen, denn der Parallelismus membrorum, der hier beim Slaven besser hervortritt als im griechischen Text, erfordert etwas ähnliches wie das Folgende: werde zermalmt, Ruchloser. — Der Rest der Worte des Herodes ist in beiden Texten fast

wörtlich der gleiche. Das Referat in Antiqu. stimmt nicht ganz genau mit diesem Wortlaut: man sollte danach meinen, daß Herodes dem Antipater genau seine Verbrechen aufgezählt habe.

Am Schluß des Kapitels (619) ist nur eine wesentliche Verschiedenheit zu verzeichnen: statt ἐκδιηγῆσαντο πάντας τοὺς ἐλέγχους hat Jos. Slav.: berichteten sie ihm alles, was vor sich gehe, und sagten ihm Böses voraus, Folterung und Überführung. Auch dieser Zusatz hat nicht den Charakter des Willkürlichen und auch sein Zweck vom Standpunkte eines Bearbeiters aus läßt sich nicht erkennen. Antiqu. 92 bietet, wenn auch mit anderen Worten, wesentlich dasselbe wie B. J. graec., nur daß die Gattin des Antipater als Tochter des Antigonos bezeichnet wird, der vor Herodes geherrscht hatte (die lateinische Übersetzung hat: quae residua fuerat de filiabus Antigoni).

So hat sich uns durchweg in diesem ganzen Abschnitt erwiesen, daß es unumgänglich nötig ist, im Slavischen Josephus eine ganz eigenartige Rezension zu erkennen, und zwar eine Rezension, die sich nicht einfach als willkürliche Bearbeitung des bekannten griechischen Textes erkennen läßt. Jedenfalls ist es unmöglich, (außer in den beiden Zusätzen) eine Tendenz in dieser Bearbeitung zu erspählen, es müßte denn eine rein gelehrte Tendenz sein, den Bericht des Josephus mit seinen Quellen zu vergleichen und nach diesen zurechtzustellen. Wie dem aber auch sei, eines läßt sich mit Sicherheit sagen: ein Christ kann der Verfasser oder Bearbeiter nicht gewesen sein, diese Annahme wird durch die beiden Zusätze für jeden Unbefangenen unmöglich gemacht, während in allem Übrigen nichts vorhanden ist, was zu einer solchen Annahme nötigen könnte. Der Urheber dieses Textes läßt sich nur als Jude denken. — Um die Zeit zu bestimmen, in der dieser Text entstanden sein könnte, wenn er eine spätere Bearbeitung darstellt, fehlen bestimmte Anhaltspunkte in diesem Abschnitt, zumal da die beiden Zusätze nicht mit Sicherheit als ursprünglich zum Text gehörig angesehen werden können: doch, daß auch diese Zusätze am besten in eine Zeit hineinweisen, da die Erregung des großen Krieges nachzitterte, ist oben wahrscheinlich gemacht worden. — Vielleicht aber wird uns ein anderer Abschnitt, der über die Essener, Pharisäer und Sadduzäer (= II, 8), bessere Handhaben zur Zeitbestimmung bieten können.

Miszellen.

Tore und Terrassen des herodianischen Tempels.

In seiner gelehrten Abhandlung über „Die θύρα oder πύλη ὠραία Act 3, 2. 10“ (diese Zeitschrift VII, 1906, S. 51—68) erklärt Schürer dieses Tor für das Tor aus korinthischem Erz, von dem uns Josephus bei seiner Beschreibung des Tempels im Bellum Judaicum und ebenso auch die Mischna (Middoth 2, 3) erzählen (a. a. O. S. 68). Er hält nun dieses Tor für das Außentor im Osten des Frauenvorhofs, durch das man vom sogenannten Vorhof der Heiden in den innern Vorhof, und zwar zunächst in den Frauenvorhof eintrat. Für diese Anschauung stützt er sich auf die Stelle Jos. Bell. Jud. V 201—206.

Hier wird (201) von den neun übergoldeten und übersilberten Toren eines aus korinthischem Erz unterschieden, das an Wert die anderen weit übertroffen habe. Seine Lage ist nach der Textüberlieferung des Josephus bestimmt durch die Worte ἡ ἔξωθεν τοῦ νεῶ. Wenn diese Worte echt sind, geben sie eine recht undeutliche Bestimmung: alle Tore des Vorhofs liegen außerhalb des Tempelgebäudes. Schürer konjiziert nun ἡ ἔξωθεν τῶν ἐν ἔψ (S. 55) und übersetzt ‚das äußere der beiden östlichen‘. Er erfreut sich bei dieser oder vielmehr einer ähnlichen früheren Konjektur (τῶν ἐψων) der Zustimmung von Phil. Kohout „in seiner sehr sorgfältigen Übersetzung des Bell. Jud.“ Aber nach ἔξωθεν könnte τῶν ἐν ἔψ, abgesehen von der Schwierigkeit der Korrektur, nimmermehr partitiver Genetiv sein. Ἡ ἔξωθεν τῶν ἐν ἔψ könnte nur übersetzt werden: ‚das außerhalb der östlichen liegende Tor‘, was keinen Sinn gibt. Was Schürer meint, müßte notwendig heißen: ἡ ἔξωτέρα τῶν ἐν ἔψ. — Ich glaube, daß allerdings eine Konjektur nötig ist. Am meisten empfiehlt sich die leichteste; man liest statt ἡ ἔξωθεν τοῦ νεῶ unter Streichung des ἔ ἡ ἔωθεν τοῦ νεῶ. Dieser Ausdruck bezeichnet das im Osten des Tempelgebäudes befindliche Tor, also das Tor zwischen Männer- und Frauenvorhof.

Nun heißt es B. J. V 204: Die anderen Tore waren gleich groß; „das über dem korinthischen draußen vom Frauenvorhof aus im Osten sich öffnende gegenüber dem Tor des Tempelhauses war viel größer.“ Hier hat Schürer ganz offenbar falsch übersetzt, wenn er S. 55 ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν wiedergibt mit: ‚oberhalb des korinthischen‘ (vgl. auch S. 61: es lag höher als das korinthische: ὑπὲρ τ. K.). Die Bedeutung von ὑπὲρ c. Acc. steht durchaus fest; es heißt ‚über — hinaus‘, vgl. Plato, Kritias 108 E: τοῖς ὑπὲρ Ἡρακλείας στήλας ἔξω κατοικοῦσι; Xenoph. Anab. I 1, 9: τοῖς Θραξὶ τοῖς ὑπὲρ Ἑλλήσποντον οἰκοῦσι; Dio Cass. 41, 4: τῶν ὑπὲρ τὰς Ἀλπεῖς στρατοπέδων. Daß an unserer Stelle ἡ ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν das Tor über dem korinthischen draußen bezeichnet, geht aber auch aus dem Zusatz deutlichst hervor: ἀπὸ τῆς γυναικωνίτιδος ἐξ ἀνατολῆς ἀνοιγομένη. Hier ist ja klar gesagt, daß das Tor sich vom Frauenvorhof aus im Osten befindet, wenn das Schürer auch mit Berufung auf Haneberg, aber ohne Hinzufügung eines Grundes, glaubt ablehnen zu können. Seine irrige Übersetzung des ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν ist aber Schürers stärkster Beweis für seine eben deshalb auch irrtümliche Anschauung, daß das korinthische Tor vom Frauenvorhof auf den Tempelvorplatz geführt habe. Vielmehr war das korinthische Tor zwischen Männer- und Frauenvorhof und das große Tor zwischen Frauenvorhof und Tempelvorplatz.

Zu diesem großen Tor führten nach B. J. V 206 an der Mauer des Frauenvorhofs fünfzehn Stufen empor, fünf weniger als zu den anderen Toren. Denn von den Stufen zu den vier nördlichen und vier südlichen Toren des inneren Vorhofs handelt Josephus vorher B. J. V 195—199. Zuerst stieg man vierzehn Stufen empor (195); so erreichte man einen Umgang (197), von dem fünfstufige Treppen zu den Toren führten (198). Daß Josephus hier (198) außer den vier Toren im Norden und vier Toren im Süden die beiden einander gegenüberliegenden östlichen Tore (im Osten und Westen des Frauenvorhofs) überhaupt erwähnt, ist eine entschuldbare Verwirrung seiner Darstellung. Er hebt nun sofort hervor, daß auch eins von den nördlichen und eins von den südlichen Toren in den Frauenvorhof führte (199).

Schürer schreibt nun a. a. O. S. 57: „Neben der genauen Beschreibung, welche Josephus B. J. V 5, 2—3 [= 190—206] gibt, hat die summarische Antt. XV 11, 5 keine Bedeutung. Er sagt hier (§ 418): „Der innere Vorhof hatte im Süden und Norden je drei Tore, im Osten eines, das große, durch welches wir, wenn wir rein waren, samt den Frauen eingingen (εἶχεν δ' ὁ μὲν ἐντὸς περίβολος κατὰ μὲν τὸ νότιον

καὶ βόρειον κλίμᾳ τριστοίχους πυλῶνας ἀλλήλων διεστῶτας, κατὰ δὲ ἡλίου βολᾶς ἓνα τὸν μέγαν, δι' οὗ παρήειμεν ἄγνοι μετὰ γυναικῶν).“ Auch hier ist Schürer als Übersetzer nicht glücklich. Er verzeichnet eine Ungenauigkeit des Josephus, da Josephus „von drei statt vier Toren im Süden und Norden spricht.“ Aber τριστοίχους πυλῶνας heißt nicht drei Tore, sondern Tore mit drei Türen, nämlich einer Haupttür und zwei Nebentüren. So war auch nach der Mischna Middot 2, 6 das Nikanortor. Über die Zahl der Tore im Norden und Süden sagt Josephus Antt. 15, 4. 18 überhaupt nichts aus. Nur den Abstand der Torgebäude untereinander hebt er hervor.

Schürer bemerkt weiter zu diesem Satz der Antiquitäten: „Eine noch größere Ungenauigkeit ist es, wenn er (Josephus) das östliche Tor, durch welches auch die Frauen eingehen durften, „das große“ nennt, während es das korinthische ist, von welchem „das große“ zu unterscheiden ist.“ Es ist doch sehr wenig wahrscheinlich, daß der ehemalige Priester Josephus, der inzwischen kein verächtlicher Geschichtschreiber geworden ist, bei dieser Umwandlung das Heiligtum, in welchem er jahrelang gedient hat, ganz und gar aus seinem Gedächtnis schwinden ließ. Statt von Ungenauigkeit des Josephus zu reden, hatte Schürer hier allen Grund, seine Konjektur ἡ ἐξώτερον τῶν ἐν ἔσω, sowie seine Übersetzung von ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν einer nochmaligen Prüfung zu unterziehen. Die Angaben des Josephus stimmen vollkommen überein. Nach beiden Werken (Bell. Jud. und Antt.) war das große übergoldete Tor zwischen Frauenvorhof und Tempelvorplatz.

Josephus weiß aber offenbar nichts davon, daß der Männervorhof auf einer höheren Terrasse lag, als der Frauenvorhof. Die Treppen, die im Norden und Süden in den Frauenvorhof führen, haben ebenso viele Stufen, wie die, welche ebenda nach dem Männerhof aufsteigen. Das große Tor im Osten hatte allerdings fünf Stufen weniger, als die anderen; bei diesem Haupteingang war offenbar für größere Bequemlichkeit gesorgt. Und nun vergegenwärtige man sich die beiden noch heute vorhandenen Terrassen der Tempelarea. Die Terrasse, auf welcher die Aksamoschee steht, ist heute mit Erde bedeckt; es wachsen hier Bäume. Das war in jüdischer Zeit nicht der Fall. Der gepflasterte Boden dieser Terrasse liegt also tiefer. Aber für eine zwischen der Terrasse des Felsendoms und der Terrasse der Aksamoschee liegende dritte Terrasse war niemals ein Raum vorhanden. Die Gründe, welche die Mischna bestimmt haben werden, eine besondere Terrasse des Frauenvorhofs anzunehmen, mag man in meiner Neutestamentlichen Zeitgeschichte

(2. Aufl. S. 151) nachlesen. Ich schließe mit den Worten Schürers aus der Besprechung dieses Buches in Theol. Litztg. 1907, S. 162: „(Es) finden sich über die Tore des Tempels infolge ungenügenden Verständnisses des Josephus mehrfach irrige Angaben. Ganz übel ist die Behauptung, Josephus wisse nichts davon, daß der Männervorhof höher gelegen habe, als der Frauenvorhof.“

Gießen.

Oscar Holtzmann.

Bemerkungen zu 1. Pe 3 und 4.

In meiner Schrift über den ersten Petrusbrief¹ habe ich den ganzen Abschnitt 1. Pe 3, 18—4, 6 für eine Interpolation erklärt. Diese Behauptung glaube ich etwas einschränken zu müssen, aber dann auch viel besser begründen zu können. Auszuscheiden sind nur die Verse 3, 18—4, 1^a sowie 4, 6, während die Verse 4, 1^b—5 (ὅτι ὁ παθὼν — ζῶντας καὶ νεκρούς) ursprünglich und die unmittelbare Fortsetzung sind zu 3, 17.

Die beiden Vershälften 4, 1^a und 4, 1^b passen absolut nicht zusammen. Zunächst ist sicher, daß ὅτι in 4, 1^b nicht explikativ aufgefaßt und mit „daß“ übersetzt werden darf. Denn daß wer am Fleisch gelitten hat, mit der Sünde gebrochen hat, kann nicht der Gedanke sein, der Christus bei oder nach seinem Leiden geleitet hat. Der Satz mit ὅτι ist ein Begründungssatz. Aber auch als solcher paßt er nicht recht zu 4, 1^a, sondern nur zu einem vorhergehenden Satz, in dem vom Leiden der Gläubigen bereits die Rede und zugleich gesagt war, daß mit dem Leiden das Sündigen nicht Hand in Hand gehen dürfe. Nun ist deutlich, daß mit 4, 1^a das in 3, 18 gesagte (ὅτι καὶ ὁ Χριστός κ. τ. λ.) wieder aufgenommen wird, das zur Begründung von 3, 17 dienen muß. Sehen wir aber diesen letzteren Vers näher an, so enthält derselbe gerade den Satz, den wir für den Begründungssatz in 4, 1^b voraussetzen müssen. Der Satz 3, 17: „denn besser ist es Gutes tuend, wenn es Gottes Wille sein sollte, zu leiden, als Böses tuend“, wird in 4, 1^b begründet. Böses tun reimt sich mit dem Wesen des Leidens nicht zusammen, weil der-

¹ Der erste Petrusbrief, seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums, Straßburg, Heitz 1906.

jenige, der gelitten hat — sofern nämlich das Leiden aus entschlossener Ablehnung der Sünde erwächst — mit der Sünde gebrochen hat. Der mit $\delta\tau\iota$ eingeleitete und ursprünglich zur Begründung von 3, 17 dienende Satz 4, 1^b ist durch den Interpolator, der das Vorbild Christi und im Anschluß daran seine ganze Christologie in den Zusammenhang hereinbringen wollte, verdrängt worden durch den ebenfalls mit $\delta\tau\iota$ eingeleiteten Satz 3, 18. Aber wie der Interpolator im Anschluß an 3, 17 dazu kommt, in 3, 18 zu sagen: $\delta\tau\iota$ καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν ist an und für sich schwer zu begreifen. Das hier Gesagte (cf. besonders ἅπαξ) hat bereits 4, 1^b. 2 zur Voraussetzung. Der Interpolator hätte besser getan, erst hinter 4, 1^b. 2 die in 3, 18 enthaltene Begründung folgen zu lassen. Aber das konnte er nicht tun, weil 4, 3 ff. zu eng mit 4, 1^b 2 zusammenhängen. Darum schiebt er die Begründung mit dem Vorbild Christi hinter 3, 17 ein, wo sie tatsächlich zu früh kommt und darum nicht recht verständlich ist.

Nicht unwahrscheinlich kommt mir vor, daß auch das $\sigmaαρκί$ hinter $\piαθών$ in 4, 1^b erst vom Interpolator eingeschoben ist, entsprechend dem $\sigmaαρκί$ hinter $\thetaανατωθεῖς$ in 3, 18 und hinter $\piαθόντος$ in 4, 1^a. In 4, 1^b paßt es nicht, weil es den Schein erweckt, als ob es sich wie bei Christus auch bei den Gläubigen um ein Leiden handle, das sie dem Fleische nach getötet hat, während doch nach 4, 2 der Gläubige im Fleisch noch weiter lebt. Hinter $\piαθών$ in 4, 1^b $\epsilonν$ $\sigmaαρκί$ statt $\sigmaαρκί$ zu lesen befriedigt auch nicht, einerseits weil dann der Parallelismus mit dem vorhergehenden $\sigmaαρκί$ verloren geht, andererseits weil diese Lesart dem Verdacht unterliegt, nach dem folgenden $\epsilonν$ $\sigmaαρκί$ gemacht zu sein. Hinter $\piαθών$ in 4, 1^b wird ursprünglich nichts gestanden haben, wie dies auch sonst im Brief, wo vom $\piάσχειν$ die Rede ist, der Fall ist.

Sind nun, wie wir hiermit wahrscheinlich gemacht zu haben meinen, die Verse 3, 18—4, 1^a auszuschneiden, so fällt damit von selbst auch der aus ihnen abgeleitete Vers 4, 6.

In ähnlicher Weise möchte ich meine Behauptung, daß die Verse 1. Pe 4, 12—19 auszuschneiden seien, einer Einschränkung unterziehen. Meine Argumentation kann auch dadurch wieder nur gewinnen. Innerhalb des genannten Abschnittes sind, wie ich nun doch annehmen zu müssen meine, nur die Verse 4, 13—16 als Interpolation zu betrachten, während die Verse 4, 12. 17—19 als ursprünglich festzuhalten sind. Die Verse 4, 17—19 sollen offenbar den befremdenden, Ärgernis weckenden Eindruck, den das Leiden der Christen machen könnte, wegnehmen durch den Hinweis darauf, daß nach der Schrift selbst das Gericht, das

die Gottlosen vernichtet wird, gerade am Hause Gottes selbst beginnt. Hieraus ergibt sich, daß die Verse 4, 17—19 die direkte Fortsetzung sind von 4, 12. Denn da wird vor solcher Befremdung ausdrücklich gewarnt und die Begründung dafür enthalten die Verse 4, 17—19. Zwischen 4, 12 und 4, 13 sowie zwischen 4, 16 und 4, 17 besteht kein so enger, unmittelbarer Zusammenhang wie zwischen 4, 12 und 4, 17—19. Damit verglichen kann der Zusammenhang zwischen 4, 12 und 4, 13 und besonders zwischen 4, 16 und 4, 17 nur als ein leidlicher bezeichnet werden. Speziell durch 4, 16 wird man nach der in 4, 14^b gegebenen Begründung doch gar zu wenig auf die Begründung in 4, 17—19 vorbereitet. Man würde dahinter eher eine andersartige Begründung erwarten, die mehr derjenigen in 4, 14^b parallel wäre.

Das sind, wie wir glauben, deutliche Zeichen, daß die Verse 4, 13 bis 16 interpoliert sind. Dem Zusammenhang soll dadurch wieder ein spezifisch christlicher Stempel aufgedrückt¹ werden. Aber dabei verrät sich der Interpolator noch besonders dadurch, daß er von einem *ὀνειδίζεσθαι ἐν ὀνόματι Χριστοῦ* und von einem *πάσχειν ὡς Χριστιανόν* redet. So oft auch sonst im Brief vom Leiden die Rede ist, wird es doch nie in dieser Weise seiner Ursache nach näher bestimmt. Man sieht darum auch daraus, daß hier ein anderer redet als der ursprüngliche Briefschreiber.

Im ursprünglichen Brief machen zwar die Gläubigen auch eine Feuerprobe durch (4, 12). Aber sie besteht offenbar in nichts anderem als in Belästigungen und Anfechtungen seitens der heidnischen Bevölkerung, die auf die Gläubigen aufmerksam geworden ist, sich über sie ärgert, weil sie das heidnische Sündenleben nicht mitmachen und ihnen darum allerlei Schlimmes nachsagt (2, 12. 15; 3, 16; 4, 4). So müssen die Gläubigen leiden *διὰ δικαιοσύνην* (3, 14), das heißt allerlei Kränkungen ungerechterweise ertragen (2, 19). An ein Leiden, das in Verurteilung seitens der Obrigkeit besteht und eventuell zum Tode führt, ist noch nicht gedacht (4, 1. 2; 4, 19). Es ist nur davon die Rede, daß die Gläubigen bereit sein müssen, jedermann, der sie über ihre Hoffnung, das heißt ihren Glauben befragt, sanftmütig und ehrerbietig Red' und Antwort zu stehen (3, 15. 16). Das sind Zustände, die noch auf die Zeit vor dem Trajanschen Edikte weisen. Wenn es dagegen nach 4, 13—16 vorkommt, daß man nicht allein um des Namens Christi willen geschmäht wird, sondern auch als Christ leidet, gradeso wie man als Dieb, als Mörder usw. leidet, so ist dabei offenbar an Verurteilungen gedacht, die von der Obrigkeit ausgehen und im christlichen Bekenntnis des Be-

treffenden ihren Grund haben. Dies aber weist auf die Zeit nach dem Trajanschen Edikt.

Amsterdam, 30. November 1907.

D. Völter.

Biblische Spuren des Glaubens an die Mutter Erde?

„Und glaubt (nur) nicht, sagen zu können: wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch, daß Gott dem Abraham aus diesen Steinen Kinder erwecken kann“ (Mt 3, 9, Lk 3, 8).

Wenn H. Usener in seinem das neugestaltete Archiv für Religionswissenschaft eröffnenden Aufsatz über „Mythologie“ die Untersuchung des Vorgangs der Verbildlichung als den eigentlichen Mittelpunkt der Formenlehre der religiösen Vorstellungen bezeichnet (1904, 6. 28), so bringen die Kommentare zum Alten wie zum Neuen Testament dem Suchenden manche Enttäuschung. Und doch wären sie der gewiesene Platz für solche Untersuchungen.

Wo ist, um dem Alten Testament ein Beispiel zu entnehmen, die Verbildlichung, die das viermal (Gen 18, 10. 14, 2. Reg 4, 16. 17) sich findende חַיָּה בְּצֵת enthält, erklärt? Holzinger, Benzinger, aber auch Gunkel gehen ohne ein Wort der Erläuterung daran vorbei, und ich vermute, bei andern Auslegern sei es nicht anders.

Und wer geht auf die Verbildlichung des oben abgedruckten Täuferwortes ein? Baumgarten-Crusius und andre allegorisieren. Andre bis auf Wellhausen schweigen. Holtzmann läßt, wie die meisten, den Täufer auf die gerade daliegenden Steine hinweisen und erwähnt, daß in „Steinen“ (abānīm) und „Kinder“ (bānīm) ein Wortspiel liegen würde.

Mir scheint, nachdem ich A. Dieterichs für so vieles den Blick schärfendes Buch: „Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion“ gelesen habe, mit dem bewährten Hilfsmittel der Analogie lasse sich hier ein wenig mehr sagen.

Ich gebe ein paar Stellen der klassischen Literatur, die ihre Kenner mit Leichtigkeit noch vermehren könnten.

Hesiod, Theogonia 33—35 (von den Musen):

καί με κέλονθ' ὑμνεῖν μακαρῶν γένος αἰὲν ἑόντων,
 σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστερον αἰὲν αἰδεῖν.
 ἀλλὰ τί μοι ταῦτα περὶ δρυὸν ἢ περὶ πέτρην;

Odyss. 19, 162f (Penelope zum noch nicht wiedererkannten Odysseus):

ἀλλὰ καὶ ὥς μοι εἰπὲ τεὸν γένος, ὀππόθεν ἔσσι.

οὐ γὰρ ἀπὸ δρυὸς ἔσσι παλαίφατον οὐδ' ἀπὸ πέτρης.

Auf diese Stelle spielt Sokrates an, Plato, Apologia 34 D:

ἐπιεικῇ ἄν μοι δοκῶ πρὸς τοῦτον λέγειν λέγων, ὅτι ἐμοὶ, ὦ ἄριστε, εἶναι μὲν πού τινες καὶ οἰκεῖοι· καὶ γὰρ τοῦτο αὐτὸ τὸ τοῦ Ὁμήρου, οὐδ' ἐγὼ ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης πέφυκα, ἀλλ' ἐξ ἀνθρώπων, ὥστε καὶ οἰκεῖοί μοι εἶσι καὶ υἱεῖς.

Ich will, einen spätern Nachhall dieser „Verbildlichung“ bei Cicero, Academica 100 übergehend, an die Platonstelle anknüpfen; denn sie, obwohl den ursprünglichen Sinn schon umbiegend, erhellt ihn doch noch und wirft auf das Täuferwort Licht.

Nach dem Spruch des athenischen Gerichtes auf Schuldig brachte der Angeklagte seine Hausgenossen und Freunde vor die Richter, damit diese durch die gemeinsamen Bitten bewogen würden, auf ein möglichst niedriges Strafmaß zu erkennen.

Sokrates weigert sich, diesen Brauch zu befolgen: freilich habe auch er Hausgenossen und entstamme nicht dem Eichbaum oder Felsen, so daß er es tun könne, wofern er nur wolle.

Der Gegensatz, dem das Homerzitat dient: ich bin Glied der menschlichen Generationenfolge und entstamme nicht „autochthon“ dem Stein, liegt schon bei Homer vor: Penelope ist gewiß, daß der Unbekannte ihr sein γένος nennen kann und nicht dem Stein entstammt. Derselbe Gegensatz findet sich in dem Zitat aus Hesiod.

Aber der gleiche Gegensatz belebt auch das Johanneswort. Der Täufer stellt gegenüber: Söhne des Abraham vermöge der Abfolge der Generationen, deren Anfänger Abraham und deren Ende seine Zuhörer sind, — und Söhne des Abraham, die Gott autochthon aus diesen Steinen werden läßt.

Nun aber hat uns eben Dieterich in seiner „Mutter Erde“ sehen gelehrt, daß hier ein Nachklang aus dem Kult der Mutter Erde vorliegt. Einst glaubte man, der Mensch sei aus dem Stein geworden — die Erde der heilige Mutterschoß alles Lebendigen. Der Erdenmutter tritt rasch das „Vaterland“ gegenüber; dem erdentsprossenen Menschen der Mensch als Glied einer Geschlechterkette, Sohn vom Vater und Vater vom Sohn.

Aber in den Stellen, die oben stehen, klingt der alte Glaube noch durch (vgl. dazu Mutter Erde, 18—21, 64 und sonst). Und so möchte es nicht zu kühn sein, wenn man auch in dem Täuferwort einen Reflex dieses Glaubens findet. Denn die Gegenfrage: wie sonst sollte die

Wendung entstanden sein? beantwortet sich nicht so leicht, wie man glaubt. Johannes will sagen: „ihr könnt euch auf eure Abstammung von Abraham nicht verlassen; vor Gott ist sie nichts.“ Wie kommt er von da aus zu seinem Bilde von Kindererwecken aus den Steinen? Ich verstehe das Bild als Reflex alter, damals freilich längst abrogierter Volksreligion besser, als wenn es eine „reine“ Vergleichung sein soll.

Daß gerade auf diesem Gebiete nichts unmethodischer sein kann, als wenn man einen einzelnen isolierten Ausdruck mit Bestimmtheit einer ganz bestimmten Formengruppe zuweisen will, weiß ich wohl.

Aber bereits hat kein Geringerer als Th. Nöldeke im ersten Bande des Archivs für Religionswissenschaft (161—166) über „Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten“ gehandelt und gezeigt, daß auch dort lagerndes Material sich organisch in die Nachweisungen Dieterichs einordnet.

Es sei mir gestattet, ein paar Stellen, an denen Nöldeke, wohl geflissentlich, vorbeigegangen ist, hier anzuführen.

Zu dem Volksglauben, daß die Kinder aus der Erde „quellen“ (Dieterich, 20): Psalm 87, 6. 7, wie Duhm emendiert: Jahve zählt Im Völkerverzeichnis: „dieser ist dort geboren“, — doch sie singen, wenn sie tanzen: „All meine Quellen sind in dir.“ Die Quellen der Judenschaft sind in Zion.

Dazu, daß Säen und Zeugen Wechselausdrücke (S. 92 ff, 45 ff), und daß der Mutterschoß der Erde die Menschen aufnimmt, um sie wieder zu gebären (S. 23—29, 48 ff):

Psalm 90, 3. 5, von Duhm emendiert:

„Du lässest den Menschen zum Staub zurückkehren

Und sprichst: kehrt zurück, Erdenkinder!

Du säest sie aus, Jahr um Jahr,

Sie sind wie das Gras, das nachwächst. —

Und nun noch zwei Fragen.

1. Gehört auch in diesen Zusammenhang Jer 2, 27 (G): τῷ ἑλῶπι εἶπαν ὅτι Πατήρ μου εἶ κύ, καὶ τῷ λίθῳ Σὺ ἐγέννησάς με.

2. Und wie steht es mit dem מְשִׁיב רָקִיעַ (Prov 4, 15, kommt auch anderwärts vor, steht aber hier im bezeichnendsten Zusammenhang) und wie mit dem nächtlichen Zusammensein Ruths mit Boas bei dem Getreide auf dem Felde (8, 6—14). Liegt hier der Reflex eines ursprünglichen Fertilisationszaubers vor? Natürlich denkt der Novellistiker, der das Büchlein schrieb (Ruth eine Novelle, so Gunkel, Kultur der Gegen-

wart I, VII, 97), an nichts dergleichen. Aber wir müssen damit rechnen, daß der antike Novellistiker seine Motive und Einzelzüge nicht gern frei erfindet. Sie können, so gut wie die meisten seiner Bildung, letztlich in religiösen Übungen und Formeln ihren Ursprung haben.

Umso ernster ist auch vom Theologen Useners Forderung zu nehmen, daß es zunächst und vor allem gelte, die Formenlehre der religiösen Vorstellungen zu untersuchen.

Äugst.

L. Köhler.

Nochmals Rö 9, 5.

Die im vorigen Jahrgang der Zeitschrift S. 319f von Herrn Strömann vorgeschlagene Änderung $\omega\nu\ \delta$ in $\delta\ \omega\nu$ ist nicht ganz neu. Wie mich Herr stud. phil. A. Tacke in Berlin unter dem 18. Dezember 1907 freundlich belehrte, ist derselbe Vorschlag schon vor Jahren von Herrn Dr. J. Lepsius in seiner Zeitschrift „Das Reich Christi“ gemacht worden.¹ Ebenso hat Herr Professor Dr. A. Bischoff in Weißenburg i. B. dieselbe Konjektur in einem schon vor längerer Zeit an den Herausgeber eingesandten Aufsatz ausführlich zu begründen gesucht. Vielleicht sind auch noch andere auf dieselbe Vermutung gekommen, was hier, um allen weiteren Prioritätsansprüchen zu begegnen, generaliter als möglich zugegeben werden soll.

E. P.

¹ „Der Zusammenhang . . . macht es wahrscheinlich, daß zwei Worte des griechischen Textes durch einen Abschreibebefehler verstellt sind und daß für $\delta\ \omega\nu$ zu lesen ist $\omega\nu\ \delta$.“ VII (1904), S. 217f.

Über Begriff und Wesen des Hellenismus.

Von P. Corssen in Dt. Wilmersdorf b. Berlin.*

Der Ausdruck Hellenismus zur Bezeichnung einer bestimmten historischen Epoche und der ihm eigenen Kultur ist von Droysen geprägt. Im Griechischen selbst bezeichnet das Wort hellenische Art, Sitte und Kultur überhaupt, ebenso wie das Verbum ἑλληνίζειν zunächst nur: ein Hellene sein, griechisch reden bedeutet. Das Wort ist also willkürlich gewählt oder eingeschränkt, um eine historische Erkenntnis, oder wenn man lieber will, eine historische Auffassung auszudrücken. Das hat eine gewisse Gefahr in sich, denn es wird der willkürliche Begriff nicht immer gleichmäßig festgehalten, indem sich leicht die eigentliche Bedeutung einschleicht und unterschiebt. Droysen ist, wie er in der Vorrede seiner Geschichte des Hellenismus vom J. 1836 sagt, zu der Wahl des Ausdruckes durch die Analogie des Romanismus und der romanischen Völker gekommen, da ihm die Vermischung des germanischen und römischen Wesens einzig der westöstlichen Völkermischung vergleichbar schien. Ob diese Analogie durchaus berechtigt ist, will ich nicht näher untersuchen. Nur das eine muß ich bemerken, was allerdings für unsere Betrachtung nicht unwesentlich ist, daß, während die romanischen Völker sich in grader Linie entwickelt haben und keines wieder entweder in das Germanische oder das Römische zurückgefallen ist, sich dagegen die Orientalen verhältnismäßig rasch wieder als solche entpuppt haben, so daß wir bereits in den ersten christlichen Jahrhunderten eine koptische, syrische, armenische Literatur entstehen sehen. Der Hellenismus glich, wie Wellhausen drastisch sagt, einem weiten

* Die hier abgedruckte Skizze war ursprünglich nicht für ein theologisches Publikum und überhaupt nicht für die Öffentlichkeit bestimmt, sondern als Vortrag in einem philologischen Verein gesprochen worden. Sie erscheint hier auf Wunsch des Herrn Herausgebers, der der Meinung war, daß diese kurze Betrachtung vielleicht nicht ohne Interesse für die Leser der Zeitschrift sei.

Mantel, der oberflächlich über die Unterkleider geworfen wird; er beherrschte nur die größeren Städte, nicht das platte Land. Nichtsdestoweniger bezeichnen wir eine zweifellose historische Realität, wenn wir unter Hellenismus die Durchdringung des Orients durch das Griechentum verstehen. Wenn dieser Prozeß ein Sieg des Hellenischen über das Orientalische ist, so konnte es doch nicht fehlen, daß der Besiegte auf den Sieger zurückwirkte. Wir werden also die in diesem Prozesse tätigen Kräfte bestimmen und schätzen müssen, um ihr Produkt, d. h. die in diesem Prozeß entwickelte Zivilisation, zu verstehen, und wir werden beides, den Prozeß selbst und sein Ergebnis, die in Wahrheit eins sind, Hellenismus nennen dürfen. Damit ist aber doch der Begriff dessen, was man gemeiniglich Hellenismus nennt, noch nicht erschöpft. Denn das Hellenentum jener Zeit geht doch nicht in diesem Prozeß auf. Es wird nicht überall vom Orient oder doch nicht überall gleich beeinflußt, und die propagandistische Kraft, die gegen den Orient vordringt, fließt aus dem ursprünglichen Hellenentum und wird von ihm fortwährend gespeist. Wir können das in der Auseinandersetzung mit dem Orient begriffene Hellenentum und das reine Hellenentum jener Tage nicht trennen, wie es denn ja auch eine unteilbare Kraft ist, und wir müssen notgedrungen den Namen Hellenismus auf das Ganze ausdehnen. Man wird daher gestehen müssen, daß der Name Hellenismus zwar ein sehr bequemer Ausdruck für eine gewisse Geschichtsepoche, aber kein scharf und unzweideutig ausgeprägter Begriff ist.

Das Studium dieser sogenannten hellenistischen Zivilisation hat seit Droysen unleugbar bedeutende Fortschritte gemacht. Die Arbeit der Historiker, Philologen und Theologen hat sich mit besonderer Energie auf dieses Gebiet geworfen und ist durch neue Funde und Entdeckungen reich gefördert worden.

An der Schwelle des Hellenismus steht das große Werk Alexanders. Kaum ein Ereignis hat in der Weltgeschichte einen äußeren Umschwung hervorgebracht wie seine Eroberung des Orients und die Zeitgenossen in gleicher Weise ergriffen. „Gibt es etwas, das jeglicher Erwartung und Berechnung widerspricht, das nicht in unserer Zeit Ereignis geworden wäre? Wir haben nicht ein Leben von Menschen gelebt, und die kommenden Geschlechter werden unser Zeitalter nicht fassen können“, sagt Aeschines. Das Hellenentum, abgesehen von seinen zerstreuten Kolonien, bis dahin auf heimischem Boden innerhalb verhältnismäßig enger Grenzen eingeschlossen, tritt über diese Schranken hinüber, wie der Nil zur Zeit der Überschwemmung über seine Ufer, und überflutet

den Orient bis an die Grenzen Indiens. Überall auf seinen Zügen hinterläßt Alexander als dauernde Denkmäler neugegründete Städte und in den alten Städten des Orients mischen sich Hellenen mit den bisherigen Einwohnern. Vom Nil bis zum Indus wird das Griechische internationale Sprache in einer weit intensiveren Weise als es einst das Babylonische gewesen war. Griechische Kultur herrschte nicht nur in den Residenzen der Diadochen, sondern wurde auch an einheimischen Fürstenhöfen gepflegt. Ich erinnere daran, daß, als die Siegesbotschaft über Crassus mit dem Haupte des Überwundenen zugleich am Partherhofe eintraf, eben die Bakchen des Euripides zur Hochzeitsfeier des Pacorus, des Sohnes des Partherkönigs Orodes, mit der Tochter seines Verbündeten Artavasdes von Armenien aufgeführt wurden, und daß dieser Artavasdes, wie Plutarch erzählt, selbst Tragödien verfaßte (Crassus c. 33). Als das Lateinische längst eine Literatursprache geworden war, pflegte ein vornehmer Römer, dem daran lag, seinen Ruhm in der ganzen Welt zu verbreiten, seine Memoiren griechisch zu schreiben, wie Rutilius Rufus, Lucullus, Cicero. Durch Alexander war der Schwerpunkt des Hellenentums außerhalb Hellas verlegt, das Hellenische internationalisiert worden. Die Unterschiede zwischen Griechen und Barbaren schienen für eine zeitlang aufgehoben. Antiochus von Kommagene preist sich glücklich, daß sein Geschlecht aus Persern und Griechen zugleich entsprossen sei.¹ Die Oberfläche des Orients überzieht sich tatsächlich mit einer einheitlichen, wenn auch natürlich lokal verschieden gefärbten Kultur, die auf dem Grunde des Hellenentums ruht. Das ist wie Folge so Absicht der von Alexander inaugurierten Politik.

Es kann daher leicht der Schein entstehen, als wenn die in dem Hellenismus besonders hervortretenden kulturellen Erscheinungen lediglich oder doch vorzugsweise durch die von Alexander herbeigeführte politische Umwälzung hervorgerufen seien. In der Tat wird durch die neueste Darstellung des Hellenismus von Wendland² der Eindruck erzeugt, als wenn Kosmopolitismus, Individualismus, Realismus, Theokrasie, Monotheismus geradezu Produkte des Hellenismus seien. W. spricht, als wenn Alexander allererst die Schranken zwischen Griechen und Barbaren niedergerissen habe, während für das griechische Nationalempfinden der Rassenunterschied zwischen Griechen und Barbaren un-

¹ Περσῶν τε καὶ Ἑλλήνων ἐμοῦ γένους ἐντυχεσάτῃ βίῃα, Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien S. 272.

² Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Tübingen 1907.

überwindlich und unüberbrückbar gewesen sei (S. 14). Der innere Widerspruch zwischen diesen beiden Voraussetzungen liegt auf der Hand; denn es ist klar, daß Alexanders Politik der Erfolg notwendigerweise hätte versagt bleiben müssen, wenn die Griechen wirklich eine unüberwindliche Abneigung gegen den Orient empfunden hätten, daß vielmehr der Erfolg dieser Politik eben darauf beruhte, daß bei den Griechen das Interesse und Verständnis für die orientalische Kultur schon vorher vorhanden war.

Mit mehr Recht reiht Wilamowitz die lateinische Literatur dieser Zeit in die hellenistische Kultur ein.¹ Aber man darf doch nicht übersehen, daß wenn die römische Literatur unleugbar durchaus unter dem Einfluß der hellenistischen steht, so doch der zivilisatorische Einfluß der Griechen auf das Römertum viel früher, mittelbar und unmittelbar schon in den Anfängen Roms, beginnt und daß der Hellenismus das längst begonnene nur fortsetzt. Eben darum, weil diese Beziehung so langdauernd, stetig und allmählich gewesen war und so, daß das römische Volkstum nicht unterdrückt, sondern entwickelt und ausgebildet wurde, konnte dann die römische Literatur in der Zeit des Hellenismus trotz allen Einflusses des hellenischen Geistes diejenige Originalität gewinnen, die ihr eine selbständige Bedeutung neben der griechischen für alle Zeiten sicherte und sie der hellenistischen selbst im ganzen durchaus überlegen machte.

Es ist also vielmehr so, daß die beiden treibenden Kräfte des Hellenismus, die zivilisatorische und assimilatorische, wie ich sie vielleicht kurz nennen darf, nicht etwa erst durch die Politik Alexanders erzeugt sind, sondern tief im Wesen des Hellenentums selbst begründet liegen und durch Alexander nur die Gelegenheit zu einer großartigen Entfaltung gewonnen haben.

Die Eroberung des Orients hat die Evolution des griechischen Geistes wohl beeinflußt, aber keineswegs diesen aus seiner Richtung gebracht, vielmehr hat die Richtung, in der er sich schon vorher bewegte, die innere Vereinigung des griechischen und orientalischen Geistes außerordentlich gefördert. Es ist selbstverständlich ebenso unmöglich, den Hellenismus aus sich selbst heraus zu verstehen wie irgend eine andere geschichtliche Periode, und es ist hier nicht minder schwierig oder willkürlich die Grenzen nach vorn und hinten abzustecken. Denn eine Menge von kulturellen Erscheinungen, die im Hellenismus

¹ Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. VIII, S. 86.

sich entfalten und ausbreiten, sind bereits vorher entwickelt. Es ist fraglich, ob in diesem Sinne nicht etwa der Tod des Sokrates weit mehr Epoche gemacht hat als die Eroberung Asiens durch Alexander.

Man meint, daß die hellenistische Zeit die Schranken, die bisher dem Einzelnen durch Staat, Gesellschaft, Religion gesteckt waren, niedergeworfen habe und daß dadurch Kosmopolitismus und Individualismus entbunden seien. Aber die Idee des Kosmopolitismus und des Individualismus, d. h. der Gedanke, daß es für den Menschen als sittliches Wesen gleichgiltig ist, welche Stadt ihn geboren hat, daß er als solches vielmehr Bürger einer höheren Ordnung ist, daß das Individuum seine Überzeugungen nicht einfach von dem Staat, in dem es lebt, zu übernehmen, sondern seinem Denken und Handeln selbst Norm und Richtung nach höheren Gesetzen als die des Staates sind zu geben habe, diese Idee ist nicht dadurch entstanden, daß das Hellenentum auf einen fremden Boden versetzt wurde, auf welchem ihm die Bedingtheit und Einseitigkeit seiner eigenen Größe aufgegangen wäre, diese Idee hat sich vielmehr auf griechischem Boden im griechischen Geiste selbst entwickelt.

Die griechische Polis, die den heroischen Kampf um ihre Existenz mit Philipp von Macedonien führt, ist tatsächlich nicht erst auf dem Schlachtfelde von Chaeronea überwunden worden. Der athenische Stadtstaat des 5. Jahrhunderts ist und bleibt die höchste Erscheinungsform des realen griechischen Staates. Größeres hat kein griechisches Gemeinwesen durch Lösung und Betätigung aller im Volk vorhandenen Kräfte geleistet. Dieser Staat ist durch die höchste Spannung zu Grunde gegangen und konnte seinem inneren Wesen nach keine lange Dauer haben. Der hoffnungslose Verzweiflungskampf des Demosthenes um diesen Staat wird immer tragisch, groß und bewundernswürdig bleiben, mag er auch vom Standpunkt einer realistischen Geschichtsbetrachtung als Torheit oder Verblendung erscheinen. Denn auf dem Wege natürlich-historischer Entwicklung, auf dem dieser Staat geworden war, gab es in der Tat nichts Höheres und aus ihm konnte auch nichts Anderes entspringen, was den Namen Staat verdient hätte, sondern nur politischer Tod. Die dem Hellenentum mögliche politische Entwicklung hatte in ihm ihr natürliches Ende gefunden. Daher hat es seinen guten Grund, daß die griechischen Staatstheoretiker, auch Aristoteles, in ihrer Theorie nie über den Stadtstaat hinausgekommen sind. Von Alexander konnte Aristoteles nichts lernen, denn in dessen Reiche gab es kein Bürgertum und konnte es kein Bürgertum im wahren Sinne des Wortes geben,

ebensowenig wie in den Diadochenstaaten und im römischen Kaiserreich. Denn man darf nicht vergessen, daß das Bürgertum im Großstaat ein durchaus modernes Produkt der Geschichte und aus ganz neuen tatsächlichen Verhältnissen hervorgegangen ist. Der Untergang des Stadtstaates aber ist allerdings die Voraussetzung für eine in gewissem Sinne höhere Kultur und höhere Anschauung, die die besten Geister der hellenistischen Zeit beherrscht; aber nicht sein historischer Untergang, sondern seine eigentliche innere Vernichtung, die geistige Verneinung seiner Prinzipien und die rücksichtslose Verurteilung der Grundlagen, auf der seine vergängliche Größe beruht hatte.

Platos auf dem Boden sokratischer Ethik und Dialektik erwachsene Kritik des historischen Staates bezeichnet den eigentlichen Wendepunkt in der griechischen Kultur, nicht die Aufrichtung der macedonischen Herrschaft über Griechenland und den Orient.

Das praktisch und historisch entwickelte politische Denken des 5. Jahrhunderts hatte sich, trotz der von ihm proklamierten *ἰσωνομία* und *ἰσχυροπία*, nicht zu dem Begriff eines wirklichen Rechtsstaates erhoben. Alles politische Leben war doch immer nur ein Streben nach Macht gewesen und auch die herrschende Menge empfand immer noch den Gegensatz gegen die Wenigen. Die Menge gibt sich selbst das Gesetz und ändert es auch, im Grunde ist ihr Wille das Gesetz und das Bewußtsein, daß sie eben nur ihren eigenen Willen über sich hat, äußert sich gelegentlich in der brutalsten Weise. Die von Plato scharf und ironisch pointierte Behauptung, daß das Recht nichts anderes als *τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον* ist, ist nicht nur Maxime der Thrasymachoi, sondern erscheint, wenn nicht in der Form, so doch in der Sache, allen Gebildeten als das Natürliche und Selbstverständliche. Demgegenüber wird nun zum erstenmale mit vollster begrifflicher Schärfe der Satz aufgestellt, daß der wahre Staat nicht für das Wohl einer einzelnen Klasse, sondern des Ganzen da ist und daß er sich auf den Begriff einer Gerechtigkeit gründet, die aller menschlichen Begehrlichkeit entrückt und über menschlicher Willkür erhaben ist. Der Begriff dieser *δικαιοσύνη* schließt die *ἀδικία* in jeder Form und unter allen Umständen aus, auch dann wenn es sich um die Vergeltung eines erlittenen Unrechts handelt, d. h. sie verbietet die Ahndung einer unrechtmäßigen Handlung durch eine Strafe, die dem Urheber des Unrechts zur Buße einen Schaden zufügt. Sie erkennt die Strafe nur als Verbesserungsmittel an und verwirft den Begriff der Sühne. Ich wüßte nichts, was in der Geschichte der griechischen Ethik einen solchen Einschnitt macht. Auch Sokrates ist

noch nicht zu der Anschauung gelangt, daß das ἀδικεῖσθαι besser ist als das ἀδικεῖν, sondern bleibt auf dem alten Standpunkt stehen: dem Freunde möglichst viel Gutes, dem Feinde möglichst viel Böses. Hier scheiden sich in der Tat zwei Welten und nie hat die historisch gewordene Empfindung eine energischere Absage von der Vernunft erhalten.

Die Erfahrung hat Plato von dem Wahn geheilt, daß sich sein Staat in die Wirklichkeit übersetzen lasse. Aber damit fielen nicht die Forderungen des Staates. Denn der platonische Staat ist ja dem Individuum genau entsprechend und nicht anders denn als ein Individuum im großen gedacht. Wenn also ein Staat, der die Gerechtigkeit erfüllt, nicht möglich ist, so muß die Gerechtigkeit um so strenger von dem Individuum verlangt werden. Praktisch bedeutet das die Abwendung von dem wirklichen Staat, die Befreiung des Individuums von der Gesellschaft und die Regelung des Lebens nicht nach konventionellen, sondern durch freies Nachdenken gefundenen Grundsätzen. Die Philosophie übernimmt die Erziehung des Individuums, nicht für die Zwecke des Staates in der Art der Sophisten und auch nicht des Sokrates, sondern für die Zwecke, die sie selbst dem Individuum setzt. Zur praktischen Durchführung dieses Gedankens gründet Plato die Akademie, einen freien Verband im Staate, der seinen Angehörigen den Staat ersetzt.

Die Schulen, die dann in der eigentlichen hellenistischen Zeit nach dem Vorbild der Akademie gegründet sind, verfolgen, auch wenn sie sich verschieden zum Staate stellen, doch im Grunde alle dasselbe Ziel, nämlich die εὐδαιμονία, die in der politisch lebendigen Zeit des Hellenentums von dem Einzelnen durch den persönlichen Anteil am Ganzen, d. h. am Staate, erstrebt wurde, als ein höchst individuelles Gut auf dem Wege philosophischer Einsicht zu vermitteln. So entsteht das Ideal des Weisen, der von allem Äußeren unabhängig das Glück lediglich in sich und durch sich findet, das Ideal, das besonders in der stoischen und epikureischen Schule gepflegt wird.

Die Pflege dieses Ideals und die Pflege des individuell eudaemonistischen Strebens überhaupt, das ist wahr, ist für den Hellenismus im höchsten Maße charakteristisch, aber die Idee ist nicht in ihm entsprungen, sie ist erwachsen aus dem am reichsten in Plato aufgegangenen Samen der sokratischen Lehre. Weil in dem Zeitalter des Hellenismus das alte Bürgertum auch historisch tot war, hat die Philosophie in ihm einen so günstigen Boden gefunden. Denn wenn zwar

im griechischen Mutterlande der alte Bürgerstaat bis zur Annexion durch die Römer noch ein kümmerliches Nachleben führte, so war dieses doch so verlodert und verwildert, daß es den Namen eines bürgerlichen nicht mehr verdiente. Ein Bürgertum gab es nur noch in Rom und die römischen Staatsmänner wußten wohl, warum sie die Philosophen auswiesen.

Der Kosmopolitismus ist bezeichnenderweise als philosophisches Prinzip ganz besonders von derjenigen Schule aufgestellt worden, die von ihren Angehörigen Beteiligung am praktischen Staatsleben forderte, von der stoischen. Das Wort bedeutet bekanntlich nicht ganz dasselbe, was man im populären Gebrauch darunter versteht. In der Harmonie des Weltalls und der unverbrüchlichen Ordnung der Gestirne sieht der Stoiker den Staat der Götter, nach derselben Gesetzmäßigkeit lebt der Weise und in diesem Sinne ist es die Aufgabe des Einzelnen, ein Mitglied dieser höheren Gemeinschaft zu werden. Aber das Wort ist ebensovienig wie der Begriff in der stoischen Schule gefunden. Eine von Cicero reproduzierte Anekdote (Cic. Tusc. V, 100) macht Sokrates zum Erfinder, selbstverständlich mit Unrecht, aber doch nicht ohne einen gewissen Grund. Gebraucht ist das Wort, wie es scheint, zum ersten Mal von Diogenes, von dem die Stoiker es dann entlehnt haben.

„Niemals wieder in dem Maße und Umfange wie in dieser hellenistischen Periode hat Philosophie in irgend einer Gestalt zur Grundlage und zum einheitgebenden Zusammenhalt einer allgemeinen Bildung gedient“, sagt Rohde (Psyche S. 626). Dennoch kann man dies Zeitalter kein philosophisches nennen, denn φιλόσοφος μὲν πλῆθος ἀδύνατον. Die Popularität der Philosophie lag eben darin, daß sie zur Glückslehre geworden war, und für die Menge ihrer Bekenner war sie in erster Linie eine ἐμπειρία und πράξις. Dem Bedürfnis nach θεωρία aber kam sie mehr und mehr entweder auf dem Wege einer radikalen, aber oberflächlichen Aufklärung oder durch eine Rechtfertigung des irrationalen Glaubens entgegen. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Philosophie in demselben Maße oberflächlicher werden mußte, als die Zahl der sogenannten Philosophen, die nichts Neues zu sagen hatten, wuchs, wie überhaupt Bildung durch nichts so sehr innerlich entwertet wird wie durch ihre Verbreitung. Längst aber hatten die Philosophen die vornehme Zurückhaltung Platons aufgegeben. Die unproduktivsten und philosophisch am tiefsten stehenden, die Kyniker, waren sogleich auf den Markt und die Gasse gestiegen und der Aretologos wird eine bis in die Kaiserzeit hinein charakteristische Figur der Straße. Hierbei

dürfen wir aber nicht vergessen, daß damit ein neues Ideal gefunden wurde, das auch in dem Niedrigsten anzutreffende, von sozialer und nationaler Stellung, auch vom Wissen unabhängige, auf die Reinheit des Herzens gegründete Menschentum.

Daneben machte die exakte Wissenschaft und die Technik einen bedeutenden Fortschritt gegen früher. Auf diesem Gebiete wird man von vornherein am ehesten geneigt sein, einen direkten Einfluß der veränderten Weltlage anzunehmen. Wilamowitz schildert, wie Alexander mit einem Stabe von Fachgelehrten und Technikern umgeben auszieht, um das Land, das er erobern will, zugleich auch wissenschaftlich zu erschließen. Neuere Forschungen haben gelehrt, daß z. B. die erweiterten botanischen Kenntnisse, die an Aristoteles noch spurlos vorübergingen, der Pflanzenlehre Theophrasts in reichem Maße zu gute gekommen sind. Aber im ganzen darf man doch wohl die Tätigkeit jener wissenschaftlichen Begleiter Alexanders nicht überschätzen und ich glaube nicht, daß man diese Männer mit dem Institut d'Égypte unter Bonaparte vergleichen darf. Berichte wie die Nearchs und die Kriegsjournale überhaupt waren auch nichts neues, sondern hatten einen Vorgang in der Anabasis des Xenophon und Sophainetos. Viel bezeichnender ist, daß Alexanders Feldzüge keinen Historiker wie den des peloponnesischen Krieges gefunden haben.

Daß das Interesse und die Bewunderung der Griechen für die orientalische Kultur nicht erst in der hellenistischen Periode erwacht ist, daß andererseits die Forschungsreisen des Pytheas, Polybios und Posidonius in den Norden und Nordwesten Europas demselben Triebe entsprangen, der den älteren Hekataeus und Herodot in die Ferne trieb, brauche ich nicht auszuführen. Ihren ersten Impuls hat die Geographie von dem jonischen Forschersinn erhalten, der die Anregung zu allem gegeben hat, was später geleistet wurde. Freilich kennzeichnet es den Umschwung der Zeiten, daß erst der Hellenismus ein Werk wie das des Eratosthenes hervorbringen konnte. Aber wenn die reine Wissenschaft überhaupt im Hellenismus zur vollen Blüte kommt, so darf man nicht vergessen, daß dies nur dadurch möglich war, daß Plato und Aristoteles, wie Usener in einem schönen Aufsatz ausgeführt hat, die wissenschaftliche Arbeit in ihren Schulen organisiert hatten.

Wenn der Hellenismus, neben der Begründung der wissenschaftlichen Grammatik und der Textkritik, das Höchste ohne Frage in der Mathematik und Astronomie geleistet hat, so ist es ein eigenes Schicksal, daß gerade seine kühnste und bewundernswürdigste Leistung, die Entdeckung

des heliocentrischen Systems, sich gegen den vereinigten religiösen und wissenschaftlichen Aberglauben nicht hat behaupten können. Den Einfluß des Orients auf diese Wissenschaften wird man gerade in der hellenistischen Zeit geringer anschlagen müssen als in der früheren. Um von älteren Zeiten zu schweigen, so hatte ein Menschenalter früher der Akademiker Eudoxos die im Orient gesammelten astronomischen Beobachtungen der hellenischen Wissenschaft nutzbar gemacht. Daß die von ihm auf die Himmelskarte der Akademie eingetragenen Sternbilder nicht, wie man geglaubt hatte, griechische Erfindung sind, sondern babylonischen Ursprungs, hat Boll wenigstens für den Schützen, Skorpion, Steinbock und die Fische, wie mir scheint, überzeugend nachgewiesen (*Sphaera* S. 181 ff.).

Das mächtigste Organ der hellenistischen Bildung, soweit sie nicht auf darstellender Kunst und Musik beruht, von denen ich hier ganz absehe, die in der vorhergehenden Periode zu nicht mehr übertreffender Virtuosität ausgebildete Sprache, das Organ, durch welches sie sich über die ganze damalige Welt verbreitet, verwandelt eben dadurch nach dem einstimmigen Urteil der Philologen und Linguisten seinen Charakter sehr wesentlich. Ruhend auf der Grundlage des Attischen, aber losgelöst von ihrem Mutterboden und in der ganzen Welt von den verschiedenartigsten Griechen und auch Barbaren gesprochen, verliert die Sprache nicht nur an lebendiger Unmittelbarkeit, sondern fängt auch an, in Aussprache, Wortschatz, Syntax und Flexion sich merklich zu verändern. So etwa das Urteil von J. Wackernagel.² Indessen ist hierbei nicht zu übersehen, daß dieses Urteil wesentlich auf den privaten Urkunden und der Sprache der griechischen Bibel beruht (303), deren Übereinstimmung mit der lebendigen Sprache ganz besonders durch die Vergleichung mit jenen Papyrusurkunden erwiesen wird. Würde das Urteil nach der großen Literatur, die uns ja nur sehr bruchstückweise bekannt ist, bestimmt, so müßte es anders lauten, wie denn auch Wackernagel erklärt, daß das Griechisch eines Polybios oder Posidonios dem Attischen verhältnismäßig nahe steht, ja ein aus dem Jonischen mehr bereichertes als modifiziertes Attisch sei.

Das eigentlich Wichtige und Neue nicht nur für die literarische Sprache, sondern für die Kultur überhaupt, ist daß die Sprache nun zur Übertragung fremder literarischer Denkmäler benutzt wird.

Wir kommen damit auf das hellenistische Gebiet im engeren und

² Kultur der Gegenwart I, VIII, 300 ff.

eigentlichen Sinne, auf dem sich die An- und Ausgleichung zwischen Orient und Occident vollzogen hat. Übersetzt wurden die verschiedenartigsten Schriften, z. B. auf der einen Seite die Schrift des Karthagers Mago über den Ackerbau, auf der andern die zahlreichen dem Zoroaster untergeschobenen Schriften. Die Verwaltung der alexandrinischen Bibliothek nahm neben den Werken der originalen griechischen Literatur auch Übersetzungen auf. Bei weitem am wichtigsten, nicht nur für die hellenistische, sondern für die Weltkultur war die Übersetzung der heiligen Bücher der Juden. Damit beginnt die allmähliche Umwandlung der griechischen in die christliche Kultur, aber auch die Einwirkung des Hellenentums auf das im Schoße des Judentums schlummernde Christentum. Deißmann hat in einem lesenswerten Aufsatz,¹ dessen Gedanken nachgeprüft und ausgeführt zu werden verdienten, die Bedeutung der Septuaginta für die Hellenisierung des jüdischen Monotheismus angedeutet. Er sagt, gewiß mit Recht, daß das A. T. erst durch die Septuaginta ein innerlich einheitliches Buch geworden sei, indem die Übersetzer die Kontraste ausgeglichen und die Unebenheiten abgestreift hätten. Ebenso scheint es mir nicht zu weit gegangen, wenn in der Ersetzung des nationalen Begriffes Jahve durch das allgemeine κύριος, von Zebaoth durch κύριος τῶν δυνάμεων oder κύριος παντοκράτωρ eine materiale Hellenisierung gefunden wird. Es wird damit eine Vorstellung des höchsten Wesens ausgedrückt, die ziemlich genau der Konzeption entspricht, wie sie z. B. in der auf Posidonius beruhenden pseudoaristotelischen Schrift Περὶ κόσμου angetroffen wird. Wenn hier das Wesen des Alles lenkenden und Alles durchdringenden, im höchsten Äther thronenden Gottes durch Vergleichung mit dem Perserkönig deutlich gemacht wird, der in seinem Palast in Susa, seinen Untertanen unsichtbar und unnahbar, durch die in ihm konzentrierte Beamtenhierarchie alles selbstherrlich lenkt und leitet, so würde ein Jude den Vergleich vermutlich als eine Blasphemie perhorresciert, an dem Gedanken aber schwerlich etwas auszusetzen gehabt haben.

Auf die Übersetzung der hebräischen Schriften folgt die unmittelbare Abfassung jüdischer Schriften in griechischer Sprache, wie z. B. der Weisheit Salomonis. Wenn man sagt, dieses Buch sei ganz von jüdischem Empfinden durchdrungen und lasse durchaus kein philosophisches System erkennen, so scheint es mir nichtsdestoweniger von der höchsten Bedeutung, daß hier die Unsterblichkeit der Seele voraus-

¹ Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus, Neue Jahrbücher für das klass. Altert. 1903, S. 161 ff.

gesetzt wird und die Vorstellung von der Weisheit als einer ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής (7, 25) so durchaus stoisch ist.

Es ist neuerdings Mode geworden, den Einfluß des Griechentums auf das spätere Judentum gegen den des Orients gering anzuschlagen. Das ist eine Reaktion gegen die frühere vielleicht zu einseitige Betonung des hellenischen Einflusses, die m. E. weit über das Ziel hinausschießt. Ich für meine Person erblicke nach wie vor in dem Christentum, wohl-gemerkt in dem Christentum, nicht in der Lehre Jesu, ein recht eigent-lich und hervorragend hellenistisches Erzeugnis.

Gfrörer hat in einer Zeit, als Gelehrsamkeit auf diesem Gebiet mehr bedeutete als heutzutage, einen umständlichen Beweis geführt, daß die Grundzüge der philonischen Theologie viel älter als Philo selbst und längst in Alexandria unter den dortigen Juden verbreitet gewesen seien. Heute liest man bei Wendland: „Philo steht für uns isoliert da und hat wohl auch nur einen kleinen Kreis von Gesinnungsgenossen um sich gehabt“ (S. 115). Es ist schon a priori unwahrscheinlich, daß ein so wenig originaler Geist wie Philo isoliert dagestanden haben und nicht vielmehr nur Repräsentant einer weit verbreiteten Richtung seiner Zeit gewesen sein sollte. Dagegen spricht auch das Ansehen und die Stellung, die er in der alexandrinischen Gemeinde inne hatte. Sicherlich aber war seine Methode, die allegorische Auslegung, in der jüd. Theo-logie weit verbreitet, die von den Stoikern stammt, welche sie zwar nicht erfunden haben — denn sie ist bekanntlich schon von Plato, der sie bekämpft, auf Homer angewendet worden — wohl aber ausgebildet und gepflegt. Wäre sie bei den jüdischen Theologen nicht gang und gäbe gewesen, so würden wir sie nicht unverändert bei Paulus wiederfinden. Es sind aber auch sonst Gedankenverbindungen zwischen Paulus und Philo mit Händen zu greifen, die, weil eine literarische Abhängigkeit des Paulus von Philo nicht anzunehmen ist, ihre natürliche Erklärung darin finden, daß Ideen hellenischer Philosophie tief in das Judentum ein-gedrungen waren. Nun will man aber jetzt für das paulinische Christentum so grundlegende Gedanken, wie den Unsterblichkeitsglauben und den Dualismus von Geist und Fleisch vielmehr aus dem Orient als aus griechischen Vorstellungen ableiten. Babylon und Persien, nicht Griechen-land soll hier eingewirkt haben. Es ist wahr, der jüdische Unsterblich-keitsglaube ist nicht der platonische und wir bekennen noch heute, trotzdem wir von der Seele als unserem besseren Teile und von ihrer Unvergänglichkeit reden, in dem 3. Artikel die Auferstehung des Fleisches. Den Griechen war diese Lehre anstößig und die gebildeten Juden reden

auch ihrerseits nur von der Unsterblichkeit der Seele. Aber ich zweifle, ob der Unterschied so fundamental ist, wie es scheint. Paulus, der Kor I, 15 die ἀνάρτασις νεκρῶν vor dem Angriff von Christen verteidigt, also solchen, die sich mit dem Fortleben der Seele begnügten, hat diese Lehre so sublimiert, daß sie gewissen hellenistischen Lehren außerordentlich nahe kommt: „Nicht alles Fleisch ist dasselbe Fleisch, es gibt himmlische Leiber und irdische Leiber, es wird gesät ein psychischer Leib, es wird auferweckt ein pneumatischer, wir werden alle verwandelt werden und werden Unverweslichkeit anlegen, wir werden am Tage des Gerichts in die Luft entrückt werden und werden das Bild des himmlischen Adam tragen“. Das deckt sich ziemlich genau mit den Anschauungen der jüngeren Stoiker, die die Seelen der Verstorbenen unter die Sterne versetzten.

Gegen die vielfach beliebte Annahme persischen oder babylonischen Einflusses möchte ich aber noch eine naheliegende Einwendung erheben. Der Auferstehungsglaube tritt bekanntlich in der jüdischen Literatur zum erstenmal im Buche Daniel und in den Büchern der Makkabäer auf, also im Zeitalter der Seleuciden. Wäre es nun nicht sehr merkwürdig, wenn in der Zeit, in der Palästina unter persischer Herrschaft steht und in der es seine eigene Sprache mit dem Aramäischen, d. h. Syrischen, vertauscht, der persische oder babylonische Einfluß nicht zu diesem Glauben führte, dagegen plötzlich in einer Zeit mächtig wurde, als, um mit Wellhausen zu reden, die Welt sich längst nicht mehr um Babel und Susa, sondern um Alexandria und Antiochia drehte?

Man spricht von dem Gegensatz der alexandrinischen und palästinischen Theologie, für die Zeit Philos gewiß mit Recht. Aber die Verbindung zwischen Ägypten und Palästina ist gerade in der Zeit, auf die es hier ankommt, sehr rege gewesen. Palästina steht über 100 Jahre unter der Herrschaft der Ptolemäer. In dieser Zeit ist die jüdische Kolonie in Alexandria stark geworden. Daß diese auf gewaltsame Verpflanzungen von Juden durch Alexander und Ptolemäus zurückzuführen sei, ist zwar überliefert, aber schlecht beglaubigt. Tatsächlich scheint sich die Kolonie ganz spontan entwickelt zu haben. Bereits Jeremias hatte einen Zug Juden nach Ägypten geführt. Daß diese sich nicht, wie Wellhausen annahm, in der Masse der heidnischen Bevölkerung verloren haben, sondern ihre Nachkommen noch 100 Jahre später im Süden des Landes ansässig waren, hat sich kürzlich durch die Entdeckung einer Reihe von Urkunden aus den Jahren 471—411 herausgestellt.¹

¹ A. H. Sayce and A. E. Cowley, Aramaic Papyri discovered at Assuan.

Wenn die Einwanderung der Juden in Ägypten aber eine freie war, so setzt das einen fortwährenden engen Verkehr und ununterbrochenen Zusammenhang der Juden hüben und drüben voraus. Zu Beginn der Seleucidenherrschaft vor der Zeit der Verfolgungen sehen wir den Hellenismus auf friedlichem Wege an der Arbeit. Der Hohepriester Jason führt griechische Einrichtungen und Sitten in Jerusalem ein. Es beginnen die Namensänderungen: Jason für Jesus, Alkimos für Eljakim, Menelaos für Menahem oder Manasse. Daß die Warnung des weitgereisten Jesus Sirach 3, 21f.

Was dir zu hoch ist, erforsche nicht,
und was über deine Kräfte geht, untersuche nicht.
Worüber dir Macht gegeben ist, darüber sinne nach,
denn das Verborgene geht dich nichts an.

(Übersetz. nach dem Hebr. von Smend 1906.)

auf Beschäftigung mit griechischer Philosophie zielt, dürfte kaum zu bezweifeln sein.

Zweifellos die Gebenden sind die Orientalen auf dem Gebiete des eigentlichen Aberglaubens, besonders der Astrologie, gewesen, deren sich, nachdem einmal der Babylonier Berossos gleich im Anfang der Periode eine Astrologenschule auf Kos eröffnet hatte, sofort die Stoiker bemächtigten, um sie in echt griechischer Weise in ein System zu bringen, das uns von einem gläubigen Astronomen vom Fach, keinem andern als Ptolemäos, überliefert ist. Aber heimisch war die Astrologie bereits in der Schule des Hipparch geworden.

Die Hellenen hatten sich zu keiner Zeit ablehnend gegen fremde Götter verhalten. Wenn seit Alexander dem Großen die Theokrasie einen Umfang wie nie zuvor annahm, so war das zunächst die natürliche Folge des Zusammenlebens von Griechen und Barbaren. Aber dieser Prozeß wurde auch von der Politik bestimmt und z. T. hervorgerufen. Alexander, der, wohin er kam, den fremden Göttern seine Verehrung bezeugte, verfolgte damit keine anderen als politische Absichten und politische Gründe waren es, die den ersten Ptolemäer zu der Stiftung des Serapiskultus bewogen. Das Bild des mit Osiris und Dionysos identischen neuen Gottes schuf der Athener Bryaxis, der Zeitgenosse des Skopas, und Demetrius Phalereus dichtete Pääne auf ihn.

Was in diesem, wie in den synkretistischen Kulte überhaupt auf die Occidentalen ganz besonders wirkte, waren eben die Jenseitshoffnungen, die sie verbreiteten. Diesen Glauben aber finden wir in einer immer mehr in religiösen Mystizismus umgeschlagenen Philosophie des Hellenismus wieder. Als den Hauptvertreter dieser mystischen Philo-

sophie pflegt man heute, nicht mit Unrecht, aber, wie mir scheint, doch zu einseitig, den Posidonius von Rhodus zu betrachten. Daß Cicero in dem 1. B. der Tusc. und im Somnium Scipionis auf ihn zurückgeht, ist jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Da Posidonius geborner Syrer ist, so findet man keine Schwierigkeit, babylonische Einflüsse auf ihn anzunehmen und seinen Glauben, daß die Seelen in den Himmel, speziell auf die Milchstraße versetzt werden, aus dem Orient abzuleiten. Aber für Posidonius ist dies gar nicht irrationeller Glaube, sondern philosophische Überzeugung, die auf der von ihm vollzogenen Verbindung des Platonismus und Stoizismus beruht. Von Plato entlehnt er die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, als Stoiker nimmt er an, daß diese feurig-luftartige Substanz ist. Sie muß sich daher kraft ihrer eigenen Natur nach ihrer Trennung vom Leibe in den Äther erheben. Posidonius knüpft aber auch direkt an die orphisch-pythagoreischen Lehren an, die Plato in seine Philosophie aufgenommen hat.

Diese im 6. Jahrhundert in Griechenland aufgekommenen und in dem hellenistischen Zeitalter auf das kräftigste erneuerten Lehren von dem Schmutz und der Sündhaftigkeit des Leibes, der Erlösungsbedürftigkeit der Seele, den Strafen und dem Lohne in einem zukünftigen Leben haben die eigentliche Brücke zwischen Orient und Occident gebildet. Ohne das Dazwischentreten dieses eigentümlichen Elements, das die Griechen selbst als etwas Fremdes empfanden und bekämpften, so sehr es ihnen andererseits imponierte und ihre volkstümlichen Anschauungen zersetzte, wäre die schließliche Umwandlung des Hellenentums in das Christentum nicht denkbar. Denn von Homer und auch von Sokrates aus führt allerdings kein Weg zum Christentum.

Synoptische Studien.

Von E. Wendling in Zabern.

II. Der Hauptmann von Kapernaum.

Mt, der von 3, 1—4, 22 den Mc-Bericht (1, 1—20) zugrunde gelegt hat, macht von hier ab einige Sprünge. An Stelle der Predigt in Kapernaum tritt bei ihm die Bergpredigt. Als Vorbereitung für diese benutzt er die allgemeine Notiz Mc 1, 39 (Mt 4, 23), die er mit Mc 1, 28 (4, 24a) und 1, 34 (4, 24b), endlich mit Mc 3, 7. 8 (4, 25) kombiniert. Nach der Bergpredigt holt er Mc 1, 22 nach (7, 28. 29), unterdrückt 1, 23—27 (da ja die Synagogenpredigt weggefallen ist) und 1, 35—38 (da Jesus bei ihm seine Wirksamkeit schon weit über Kapernaum ausgedehnt hat), und spart sich 1, 29—34 für später auf. An die Bergpredigt schließt er die Geschichte vom Aussätzigen (Mc 1, 40—44) an (8, 1—4), da sie außerhalb Kapernaums spielt. Hierauf erfolgt die Rückkehr nach Kapernaum (8, 5) entsprechend Mc 2, 1. Anstatt der Heilung des Gelähmten Mc 2, 3—12 folgt jedoch die Begegnung mit dem Hauptmann (8, 5—13), d. h. an Stelle des unbekannten παραλυτικός von Kapernaum tritt der παραλυτικός παῖς des Hauptmanns von Kapernaum.

Man könnte nun annehmen, die Erzählung sei eben wegen dieser doppelten Verwandtschaft des Gegenstandes aus anderer Quelle hierher gezogen worden.¹ Es wird sich aber zeigen, daß die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum vielmehr unter dem unmittelbaren, wenn auch nicht ausschließlichen, Einfluß der Geschichte Mc 2, 1—13 und ihrer Umgebung komponiert ist.

¹ Dies ist Holtzmanns Ansicht: „Wie auf die unmittelbar zuvor 8, 2—4 reproduzierte Perikope Mc 1, 40—45 ein εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναούμ folgt, so bildet 5 εἰσελθ. κτλ. den Übergang, aber nicht etwa zu der Geschichte von dem Gelähmten Mc 2, 2—12 = Mt 9, 2—8, sondern zu der, anderswoher bezogenen, von einem andern Gelähmten“.

Zunächst kann kein Zweifel bestehen, daß Mt bei Beginn dieser Erzählung noch den Mc vor sich liegen hat; vergl.

Mc 2,1 καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναούμ	Mt 8,5 εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ
---	---

Auch die vorhergehende Mc-Geschichte wirkt, teils im Original, teils in der eben niedergeschriebenen eigenen Bearbeitung, nach:

Mc 1,40 καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρὸς παρακαλῶν αὐτὸν καὶ γονυ- πετῶν λέγων· (Mt 8,2 καὶ ἰδοὺ λεπρὸς προσελθὼν προσεκύνει αὐτῷ λέγων· κύριε)	Mt 8,5f. προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατον- τάρχης παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέ- γων· κύριε
--	---

Für die weitere Inventio war eine entferntere Mc-Erzählung maßgebend, die von Jairus,¹ die ähnlich anfängt wie die vom Aussätzigen:

Mc 5,23 καὶ παρακαλεῖ αὐτὸν πολλὰ λέγων· ὅτι τὸ θυγάτριόν μου ἐσχά- τως ἔχει	Mt 8,5f. . . παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικὸς δεινῶς βα- κανιζόμενος.
--	---

Die Worte ἐν τῇ οἰκίᾳ fehlen in der Rede des Jairus, entsprechen jedoch der dortigen Situation (vgl. Mc 5,35. 38ff.). Das βέβληται gehört zum παραλυτικός, vgl. Mt 9,2 παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον (für Mc 2,3 παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων). Das Vorbild für beide Mt-Stellen, namentlich aber für 9,2 ist Mc 7,30 βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην. Es wird sich bald zeigen, daß auch die Geschichte von der Syrophönikizierin Mc 7,24—30 zu den Fundstätten von Mt 8,5—13 gehört.

Jairus knüpft an seine Mitteilung die Bitte, sein Kind zu heilen, dem Hauptmann nimmt Jesus diese Bitte vor dem Mund weg (Steigerung):

Mc 5,23 ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ, ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ.	Mt 8,7 ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.
---	--------------------------------------

¹ Aus dem Folgenden ergibt sich, inwieweit Wellhausens Vermutung begründet ist, daß der Hauptmann v. Kap. ein Doppelgänger des Jairus sei. Letzterer ist in der Tat sein Urbild, aber nicht das einzige. Übrigens gibt Wellhausen, den ich absichtlich erst nach Abschluß dieses Aufsatzes zu Rate gezogen habe, die Parallele zwischen dem Hauptmann und Jairus z. T. noch vollständiger als es oben geschieht: „Beide kommen Jesu entgegen, als er von einem Ausfluge zurückkehrt nach Kapernaum <d. h. Mt kombiniert die ähnlichen Situationen Mc 2,1 und Mc 5,21, wie er denn auch bei der Nachholung von Mc 2,1 ff. die Anknüpfung Mc 5,21 καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ πλοίῳ εἰς τὸ πέραν benutzt: Mt 9,1 καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον (Mc 5,18) διεπέρασεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν und, nachdem er Mc 2,1—22 nachgeholt hat (Mt 9,1—17), wieder auf Mc 5,21 ff. überspringt (Mt 9,18 ff.)>, und beide zu demselben Zweck, um für einen schwerkranken Hausgenossen zu bitten, der ausnahmsweise beidemale nicht zur Stelle gebracht wird. Beide sind Beamten und die einzigen Beamten, für die Jesus Wunder tut.“

Daß Jesus sich sofort zur Hülfe bereit erklärt, entspricht seinem Verhalten in der Geschichte vom Aussätzigen: Mc 1,41 (Mt 8,3) *θέλω, καθαρίσθητι*; daß er es aber tut, noch ehe er darum gebeten wird, hängt mit der überraschenden Wendung zusammen, die das Gespräch nimmt: der Hauptmann verzichtet auf das persönliche Erscheinen Jesu in seinem Hause; damit dieses Motiv zur Anwendung kommen kann, muß Jesus ihm sein Erscheinen vorher in Aussicht stellen.

Der Hauptmann lehnt den Besuch Jesu aus zwei Gründen ab: erstens, weil er sich desselben (als Heide) nicht würdig fühlt, und zweitens, weil er die Zuversicht hegt, daß Jesus auch aus der Ferne helfen kann. Dieser ganze Zusammenhang stammt aus der Geschichte von der Syrophönikizierin; auch dort betritt Jesus das heidnische Haus nicht (daß der Hauptmann von vornherein darauf verzichtet, ist Steigerung des Mt); auch dort ist das Heidentum zur Unterordnung bereit: die Frau läßt sich die Allegorie von den *κυνάρια* gefallen (der Hauptmann erklärt aus freien Stücken seine Minderwertigkeit: Steigerung): auch dort erfolgt die Heilung aus der Ferne (wieder steigert Mt: der Hauptmann hat von vornherein das Zutrauen, daß Jesus aus der Ferne heilen kann, ja er gibt die Initiative dazu, daher *τοσαύτην πίστιν*). Auch das ist ein gemeinsamer Zug beider Erzählungen, daß die Heilung retardiert wird, dort durch die anfängliche Weigerung Jesu, der Heidin zu helfen, hier durch die Weigerung des Heiden, Jesu Besuch in seinem Haus anzunehmen; in beiden Fällen ist Jesus derjenige, der nachgibt. Mt ist unverkennbar bemüht gewesen, auf beiden Seiten den Edelmut zu steigern.*

Die Worte, die er hierbei benutzt, *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς*, erinnern wieder an Mc (1,7): *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς κύβας λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ* (wie der Wirt es dem Gaste tut), sagt Johannes, ebenfalls im Hinblick auf Jesus. Das Wort *στέγη* kommt in der Erzählung vom Gelähmten vor: Mc 2,4 *ἀπεκτείνασαν τὴν στέγην*, sonst nur in Mt 8,8 Lc 7,6.² Im Folgenden greift Mt, indem er den Hauptmann die Bitte um Hülfe nachholen läßt, wieder auf die Jairusgeschichte zurück:

<p>Mc 5,23 <i>ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς τὰς χεῖρας αὐτῇ ἵνα σωθῇ καὶ ζήσῃ</i> (dafür Mt 9,19 καὶ ζήσεται)</p>	<p>Mt 8,8 <i>ἀλλὰ μόνον εἰπέ λόγῳ, καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.</i></p>
--	--

* Wenn man diese Tendenz berücksichtigt, braucht 8,7 nicht mit Zahn und Wellhausen als Frage gefaßt zu werden. Sachlich ist der Unterschied ohnehin nicht groß.

² Mt läßt, wo er die Erzählung vom Paralytischen nachholt (9,1 ff.), den Vers 2,4 weg. Daß er ihn gelesen hat, beweist eben Mt 8,8.

Unter Verzicht auf die Handauflegung erbittet der Hauptmann nur ein heilendes Wort, entsprechend dem ταλιθα κούμ, wodurch, in Verbindung mit κρατήσας τῆς χειρὸς, Jesus die Tochter des Jairus auferweckt (Mc 5, 41).¹ Auch der Gelähmte ist durch ein bloßes Befehlswort geheilt worden (Mc 2, 9ff.).

Die Begründung Mt 8, 9 ist original und sehr glücklich erfunden unter Berücksichtigung des Standes, dem der Hauptmann angehört. Sprachlich erinnert der Ausdruck ἄνθρωπος . . ὑπὸ ἐξουσίαν (den Lc als hart empfindet) an Mc 1, 23 ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ und 1, 26 διδαχὴ . . κατ' ἐξουσίαν.² Die militärischen Befehle und ihre Ausführung sind wohl nicht ohne Rücksicht auf Stellen wie Mc 1, 41f. καθαρίσθητι . . καὶ ἐκαθερίσθη 2, 11f. ἔγειρε ἄρον τὸν κρ. c. κ ὕπαγε . . καὶ ἡγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τ. κρ. ἐξῆλθεν 3, 5 ἔκτεινον τ. χ. καὶ ἐξέτεινεν 5, 41f. τὸ κοράσιον, κοὶ λέγω, ἔγειρε . καὶ εὐθὺς ἀνέστη . . . erdacht. Auch an das Logion Mt 17, 20 ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετὰβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται fühlt man sich erinnert. Der Hauptmann hat den bergeversetzenden Glauben unter den Gesichtspunkt der militärischen Subordination gebracht.

Das Staunen Jesu (über den festen Glauben des Hauptmanns) entspricht sachlich seinen Worten an die Syrophönikierin διὰ τοῦτον τὸν λόγον, welche Mt 15, 28 durch μεγάλη σου ἡ πίστις ersetzt. Wie er bei Mc 6, 6 ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν, d. h. seiner engeren Landsleute, so bei Mt 8, 10 ἀκούσας . . ἐθαύμασεν über die τοσαύτη πίστις des Heiden.³ Durch εἶπεν τοῖς ἀκολουθοῦσιν werden wir erinnert, daß die Situation ähnlich ist wie Mc 5, 24 καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς 30 ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν (Lc steigert diese Ähnlichkeit, s. u.).⁴ Die Worte τοσαύτην πίστιν εὖρον weisen auf die Erzählung vom Gelähmten zurück: Mc 2, 5 καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν.

Der Schluß der Erzählung klingt an Mc 2, 11 ὕπαγε, mehr noch an die Geschichte von der Blutflüssigen an:

¹ Merkwürdig, daß Mt 9, 25 auf den λόγος verzichtet. Das Wort ist ihm ein Notbehelf (8, 8 μόνον), der neben der Berührung entbehrlich erscheint. In der Geschichte von der Blutflüssigen setzt Mt 9, 21 das μόνον hinzu mit Bezug auf die Berührung des Gewandes, die gleichfalls ein Ersatz der körperlichen Berührung ist.

² Beide Stellen fehlen in der Wiedergabe des Mc-Berichts bei Mt, der ja Mc 1, 21—28 übergeht (oben S. 96).

³ Mt 13, 58 läßt ἐθαύμασεν aus.

⁴ Mt 9, 18ff. läßt die ἀκολουθοῦντες weg. Es ist öfter zu beobachten, daß er Mc-Motive, die er in anderem Zusammenhang vorher verbraucht hat, übergeht, wenn er an die betreffende Stelle des Mc-Berichts kommt (s. d. vorige Anm.). Andererseits verwendet er auch Motive aus solchen Mc-Stücken, die er ganz oder teilweise übergangen hat, nachträglich in anderem Zusammenhang (s. d. vorletzte Anm.).

Mc 5,34 θύγατερ, ἡ πίστις σου σέ-
σωκέν σε· ὕπαγε εἰς εἰρήνην καὶ ἴσθι
ὑγιὲς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου.

Mt 8,13 ὕπαγε, ὡς ἐπίστευσας, γε-
νηθήτω σοι.¹

Die Anklänge an Mc zerfallen in solche, die auf lokalem Zusammen-
hang beruhen, d. h. aus den beiden Geschichten vom Gelähmten und
vom Aussätzigen herrühren (dazu einzelnes aus Mc 1,7. (22. 23. 27) und
solche aus entfernteren Stücken 5,21—43 und 7,24—30 (dazu 6,6). Es ist
also ganz ähnlich wie in der Versuchungsgeschichte, wo außer der
Grundstelle Mc 1,12f. fast nur zwei ganz bestimmt umgrenzte Komplexe
aus der späteren Mc-Erzählung (6,32—44. 8,33—9,2) verwertet sind. Nach-
dem der Mc-Bericht, der bis 4,22 fortlaufend, in 4,23—25 sprunghaft be-
nutzt ist (s. o.) in 5,1.2. 7,28.29 an einem früheren Punkt wiederauf-
genommen ist, setzt sich sein Einfluß in 8,1—4 und 5—13 zunächst ein-
fach fort, wie folgende Übersicht zeigt:

Mc	Mt
1,1—20	3,1—4, 22
28 }	
34 }	4,23. 24
39 }	
3,7.8	25
13	5,1. 2
1,22	7,28. 29
40—44	8,1—4
2,1	8,5a
(2—12	5b—13)

Unabhängig von der Akoluthie verschmelzen sich in der Erzählung vom
Hauptmann mit diesen lokalen Reminiszenzen solche aus anderen Heilungs-
geschichten des Mc.

Die marcinischen Elemente allein genügen jedoch nicht, um die
Entstehung der Geschichte zu erklären. Ihr eigentlicher Kern ist der
Spruch Mt 8,11.12, und dieser stammt zweifellos aus Q. Sein ursprüng-
licher Standort ergibt sich aus folgender Zusammenstellung:

$$\begin{aligned} \text{Mt } 7,22. 23 &= \text{Lc } 13,26. 27 \\ 8,11. 12 &= 28. 29 \end{aligned}$$

¹ An die beiden Geschichten hängt Mt den gleichen Schluß an:

Mt 9,22 (für Mc 5,34 ὕπαγε κτλ.) καὶ ἐσώθη | Mt 8,13 καὶ ἰδθῇ ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.
ἡ θυγὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.
Den Schluß der Geschichte von der Syrophönikizierin hat er noch mehr an 8,13 angenähert:
Mt 15,28 γεννηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰδθῇ ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Diese Folge ist, namentlich wenn man sie in der Fassung des Mt liest, durchaus einheitlich. Mt hat, so ist anzunehmen, bei der Komposition der Bergpredigt den zweiten Teil abgetrennt und dessen heidenfreundlichen Inhalt zu einer Erzählung ausgesponnen. Daß er zu ihrem Helden gerade einen Hauptmann machte, kann auf Mc 15, 39. 40 beruhen, wo ein solcher für die Gottessohnschaft des Gekreuzigten zeugt. Die weiteren Zutaten aus Mc ergaben sich zunächst aus der vom Platze verdrängten Erzählung vom Gelähmten; damit war der Ort Kapernaum und die Art des zu heilenden Leidens gegeben. Sollte nun nicht einfach das Motiv wiederholt werden, daß man den Gelähmten auf einer Tragbahre zu Jesus bringt, so ergab sich zunächst die Variation, daß Jesus zu dem Kranken gerufen wurde, also die Situation der Jairusgeschichte; diese aber wurde sofort durch Anwendung des Schemas der Erzählung von der Syrophönizierin zur Fernheilung variiert (wie oben gezeigt wurde). Weitere Motive schlossen sich, teils aus Nachbarschaft, teils aus Verwandtschaft, ganz von selber an.

Somit erhalten wir auch hier, wie bei der Versuchungsgeschichte, den Eindruck, daß die Erzählung an ihrem Standort bei Mt gewachsen ist. Sie hat dort zwei starke Wurzeln, die eine im Schlußteil der kurz vorher beendigten Bergpredigt, die andere in dem soeben wieder aufgenommenen Mc-Bericht. Sie enthält also in nuce eine Verschmelzung jener beiden Elemente, deren Synthese recht eigentlich die Aufgabe war, die sich (Proto-)Mt gesetzt hatte: Mc + Q. Bei dieser doppelten Abhängigkeit hat jedoch der Erzähler seine Selbständigkeit völlig gewahrt; nirgends merkt man ihm den Zwang einer Vorlage an; die Gestalt des Hauptmanns hat wirkliches Leben.

Auch Lc bringt die Erzählung hinter der großen Rede, sogar noch unmittelbarer als Mt, der ja noch die Heilung des Aussätzigen dazwischen schiebt. Aber diese Übereinstimmung in der Reihenfolge ist rein äußerlich; die beiden Wurzeln, die bei Mt aufgedeckt wurden, existieren für Lc nicht. Der Spruch Mt 7, 22. 23 steht bei Lc in einer andern Predigt, die er erst im 13. Kapitel bringt; und dort steht auch der andere Spruch, Mt 8, 11. 12, den er aus der Erzählung vom Hauptmann offenbar deshalb herausgelassen hat, weil er ihn aus der späteren Stelle aus anderer Quelle bringt.

Auch die andere Verklammerung, die zwischen Mt 8, 1—13 und Mc 1, 40—2, 13 besteht, ist für Lc nicht vorhanden. Denn er hatte längst den Mc-Bericht über dieses Stück hinaus (bis 3, 19) verfolgt, und die große Rede an einer späteren Stelle (hinter Mc 3, 12) eingefügt. Er

hatte also gar keinen Anlaß, den παραλυτικός aus Mc 2,3 durch einen andern παραλυτικός zu ersetzen, wie es Mt tut.

Daß Lc trotzdem die Erzählung wie Mt hinter der großen Rede bringt, ist, wenn wir den Zufall, wie billig, ausschließen, nur so zu erklären, daß er diesen Zusammenhang aus Mt übernommen hat. Denn die andere Möglichkeit, die von der bisherigen Forschung als Tatsache betrachtet wird, daß dieser Zusammenhang aus Q stamme, wird sich nach den obigen Ausführungen kaum aufrecht halten lassen.

Die Abhängigkeit des Lc von Mt ist, auch von ihrem prinzipiellen Gegner Wernle Syn. Fr. 64f. hinsichtlich unserer Erzählung wenigstens in den Bereich der Möglichkeit gestellt worden, und zwar auf Grund des Umstandes, daß der Text der Erzählung bei Lc im Vergleich mit Mt durchweg offenbar sekundär ist: „Hier ist der ursprüngliche Text durchgehend auf Seiten des Mt. — Da anderseits die wörtliche Übereinstimmung mit Mt in 6—9 so groß ist, so ließe sich auf Grund dieses Stücks die Abhängigkeit direkt von Mt behaupten“. Auch Harnack S. 55f. spricht sich dahin aus daß „Mt die Quelle ursprünglicher wiedergibt“; „daß Mt den in Q überlieferten Text geändert hat, läßt sich nicht nachweisen“; demgemäß ist seine Rekonstruktion (S. 91) von einigen Kleinigkeiten abgesehen, völlig gleichlautend mit dem Mt-Text. Die Abhängigkeit des Lc von Mt kommt für Harnack jedoch nicht in Frage, da er von vornherein (S. 32) überzeugt ist, daß keins dieser beiden Evangelien die Quelle des anderen gewesen ist. Wenn nun aber, wie Harnack (54) annimmt, die Übereinstimmung von Mt und Lc in der Reihenfolge Bergpredigt — Hauptmann, ein sicherer Beweis für die gemeinsame Quelle Q wäre, und wenn andererseits der Text der letzteren im Wesentlichen bei Mt erhalten wäre (samt εἰσελθεῖν εἰς Καφαρναούμ und παραλυτικός), so müßte der seltsame Zufall angenommen werden, daß Mt, nachdem er Q bis zum Ende der Bergpredigt und Mc bis 1,44(45) gefolgt war, in seinen beiden Quellen genau dieselbe Fortsetzung vorfand, nämlich die Erzählung von einem Gelähmten, den Jesus nach seiner Ankunft in Kapernaum heilt. M. a. W.: wer zugibt, daß Mt 7,28 bis 8,5 ff. dem Mc-Faden von 1,22 über 1,40—44 zu 2,1 ff. folgt, der kann die Reihenfolge Bergpredigt — Hauptmann nicht auf Q zurückführen. Leider hat sich Harnack über die Parallele Mc 2,1 ff. Mt 8,5 ff. überhaupt nicht geäußert.

Von dem, was bei Mt aus Mc 2,1 ff. und 1,40 ff. stammt, hat Lc fast nur die Angabe εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ beibehalten. Der Kranke wird nicht παραλυτικός, sondern allgemein κακῶς ἔχων (vgl. Mt δεινῶς)

genannt, mit der Steigerung ἡμελλεν τελευτᾶν. Damit wird die Erzählung der Jairusgeschichte nähergebracht (Mc 5,23 ἐσχάτως ἔχει Lc 8,42 ἀπέθνηκεν), und in derselben Richtung bewegen sich die meisten übrigen Änderungen und Zusätze des Lc. Allerdings, indem er den παῖς des Mt als δοῦλος faßt, zerstört er die Parallele zur θυγάτηρ des Jairus.¹ Doch schon mit 7,3 ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ gerät er wieder in die Nachbarschaft: Mc 5,27 ἀκούσας τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ (daneben 7,25 ἀκούσας . . . περὶ αὐτοῦ, nämlich die Syrophönikizierin).²

Die beiden von Lc eingeschobenen Szenen 7,3–6a und 6bff. beruhen auf ungeschickter Nachahmung von Mc 5,35–36. Besonders vgl.

<p>Mc 5,35 ἐπὶ αὐτοῦ λαλοῦντος ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχιυναγῶγρου λέγοντες ὅτι ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν, τί ἔτι κύλλεις τὸν διδάσκαλον;</p>	<p>Lc 7,6 ἡδὴ δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος τῆς οἰκίας ἔπεμψεν φίλους ὁ ἑκατοντάρχης λέγων· κύριε, μὴ κύλλου.</p>
---	--

Ferner ist Lc 7,6 ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς = Mc 5,24 καὶ ἀπῆλθεν μετ' αὐτοῦ. In der Entsendung der πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων und ihrer Aussage: τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ψκοδόμησεν ἡμῖν schimmert noch der ἀρχιυναγῶγρος Mc 5,35 (22 εἰς τῶν ἀρχιυναγῶγων) durch.³ Auch die Bitte Lc 7,3 ὅπως ἐλθὼν διαώσῃ greift über Mt 8,7 ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω auf Mc 5,23 ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς . . . ἵνα σωθῇ zurück. Lc 7,9 verstärkt die schon zwischen Mc 5,24. 30 und Mt 8,10 (s. o.) bestehende Ähnlichkeit:

<p>Mc 5,24 ἡκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς 30 ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν·</p>	<p>Lc 7,9 στραφεὶς τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπεν·</p>
---	---

Die Empfehlung Lc 7,4 ἀξιός ἐστιν ᾧ παρέξῃ τοῦτο ist ein Gegenbild zu Mt 8,8 οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα . . . εἰέλθῃς, entsprechend der Steigerung des unterwürfigen Heiden zu einem mächtigen Gönner der Juden. Die Auffassung des παῖς als δοῦλος beruht wohl mit auf Mt 8,9 (Lc 7,8) τῷ δούλῳ μου (Lc 7,3 τὸν δούλον αὐτοῦ); vgl. auch Lc 7,4 παρέξῃ τοῦτο mit Mt 8,9 ποίησον τοῦτο. In Lc 7,7 διὸ οὐδὲ ἑμαυτὸν ἡξίωσα πρὸς σε ἐλθεῖν verrät sich noch deutlich die ursprüngliche Situation Mt 8,5

¹ Um so beachtenswerter ist, daß Lc die beiden Leidenden in ganz paralleler Weise mit Epitheta versieht: 7,2 δὲ ἦν αὐτῷ ἐντιμος 8,42 μονογενὴς ἦν αὐτῷ.

² Beide Mc-Stellen übergeht Lc später. Es ist eine Eigentümlichkeit von ihm, Motive, die er bei Mc an einer Stelle ausläßt, an einer andern zu bringen. Deshalb ist es sehr unvorsichtig, aus seinem Schweigen Rückschlüsse auf den von ihm gelesenen Mc-Text zu ziehen. Dasselbe gilt für Mt; s. oben S. 99 A. 4.

³ Vgl. Wellhausen.

προσῆλθεν αὐτῷ, wie ja auch der παῖς noch Lc 7,7 stehen geblieben ist. Die an Mc 1,23.27 angelehnte Wendung ἄνθρωπος ὑπὸ ἐξουσίαν (Mt 8,9) glättet Lc 7,8 durch Beifügung des Partizips τασσόμενος.

Im Schlußwort greift Lc (wie Mt, doch in anderer Weise) auf die Syrophönizierin zurück, die er sonst außer Acht läßt:¹

<p>Mc 7,30 καὶ ἀπελθοῦσα εἰς τὸν οἶκον . . εὗρεν τὸ παιδίον βεβλημένον . . καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός.</p>	<p>Lc 7,10 καὶ ὑποστρέψαντες εἰς τὸν οἶκον . . εὗρον τὸν δοῦλον ὑγιαίνοντα.</p>
---	---

Von allem, was Mt aus Mc 1,40—44 2,13 übernommen hat, finden wir bei Lc nur (1) εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναοὺμ und (?) τὴν στέγην (6). Außerdem aus Mc 1,7: οὐ γὰρ ἰκανός εἰμι (6), wo die Umstellung, und aus Mc 1,23.27 ἄνθρωπος ὑπὸ ἐξουσίαν, wo die Erleichterung τασσόμενος charakteristisch ist. Auch die Parallele Mc 1,22 Mt 7,28.29 fällt bei ihm weg. Die Geschichte von der Syrophönizierin klingt (s. o.) nur im Schluß an; was Mt aus ihr für seine Inventio gewonnen hatte, hat Lc durch die Erweiterung des Schemas größtenteils wieder aufgehoben. Hingegen hat er sich, wie gezeigt wurde, viel stärker und einseitiger als Mt an die Jairusgeschichte angelehnt, und gewiß mit vollem Bewußtsein. Bei ihm trifft also zu, was Wellhausen für Q annimmt, daß der Hauptmann von Kapernaum ein Doppelgänger des Jairus ist.

Ob Lc den Spruch Mt 8,11.12 aus der Erzählung ausgeschaltet oder ihn darin bei seinem Gewährsmann gar nicht vorgefunden hat, ist kontrovers. Wernle (225) scheint die erstere Ansicht zu vertreten, denn nach ihm hat die Erzählung nur wegen dieses Spruches in Q gestanden. Harnack dagegen läßt ihn in seiner Rekonstruktion weg. Nach Wellhausen ist er „von Mt hierher versetzt, weil hier zum erstenmal ein Heide Glauben an Jesu zeigt“.

Wernle hat m. E. recht: ohne den Spruch kann die Erzählung auf

¹ Harnacks Hypothese (146f.), daß der Schlußvers Mt 8,13 Lc 7,10 nicht in Q gestanden habe, ist, wenn meine obigen Ausführungen richtig sind, gegenstandslos. Sie ist aber auch an sich wenig wahrscheinlich. Das Heilungswort hinkt bei Mt keineswegs nach, zumal wenn man, wie Harnack in seiner Rekonstruktion, 11.12 ausschaltet; es ist vielmehr ein durchaus natürlicher Zusammenhang, wenn Jesus sich erst an die ἀκολουθοῦντες (10), und dann an den Hauptmann (13) wendet. Es ist fast genau so wie in der Erzählung Mc 2,3ff., wo er zunächst mit den Gegnern abrechnet (6—9), ehe er das heilende Wort an den Gelähmten richtet (10f.). Lc konnte das Heilwort so, wie es Mt hat, nicht brauchen, da bei ihm der Hauptmann nicht zugegen ist. Deshalb behalf er sich mit Mc 7,30, veranlaßt durch die Ähnlichkeit zwischen Mt 8,13 und Mc 7,29 (s. o.). Es kann daher nicht auffallen, daß in Mt 8,13 Lc 7,10 kein Wort identisch ist; wohl aber wäre es auffallend, wenn Mt und Lc, ohne irgendwie von einander zu wissen, die Erzählung in einer inhaltlich und formell so ganz ähnlichen Weise abgeschlossen hätten.

keinen Fall in der Spruchsammlung gestanden haben. Es ist Harnack ohne weiteres zuzugeben — und er brauchte dazu nicht einmal den Schlußvers zu athetieren — daß das Akumen nicht in der Heilung liegt, sondern in „einem kurzen Jesuswort, in der Konstatierung der Empfanglichkeit eines Heiden“.¹ Aber seine Problemstellung muß bestritten werden. Denn nicht damit fällt die Erzählung aus dem Rahmen der Redesammlung heraus, daß man das Akumen in der Heilung erblickt, vielmehr liegt das Befremdliche in der Tatsache, daß überhaupt eine ausgeführte Erzählung in Q gestanden haben soll. Scheidet man nun noch den Spruch Mt 8, 11f. aus, dann steigert sich dieses Befremden sehr wesentlich; denn was Harnack als logionartigen Kern aufgefaßt wissen will, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρον ist doch nur eine auf die Situation zugeschnittene Äußerung (man beachte das Demonstrativum), d. h. ein Element der Erzählung und kein allgemeingiltiger Satz. Höchst wahrscheinlich ist diese Äußerung einfach der epische Reflex des Spruches 11f.

Wie dem aber auch sein mag, das scheint mir unbestreitbar: wenn die Erzählung überhaupt in Q stand, so muß sie auch den Spruch enthalten haben. Also hat Lc auf jeden Fall, mag er nun aus Q oder Mt geschöpft haben, die beiden Verse ausgelassen. Der Grund ist oben schon angegeben worden: er trug sie an einer späteren Stelle (13, 26ff.) nach, in ihrer ursprünglichen Verbindung, wie er sie in Q gefunden hatte. Er vermied hier eine Dublette, was ihm nicht immer, aber doch häufiger gelungen ist als dem Mt (Wernle 111f.). Damit aber verzichtete er auf den eigentlichen Kern, an den sich, wie oben gezeigt, die Wundererzählung erst ankristallisiert hat.

Das Ergebnis dieser Untersuchung ist, daß Lc die Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum aus Mt geschöpft hat, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Die Darstellung des Mt ist durchaus original; sie verrät sich nicht durch den kleinsten sekundären Zug als Bearbeitung einer anderen Fassung.

2. Bei Mt ist die Erzählung bodenwüchsig; sie steht hinter der Bergpredigt wegen des ursprünglichen Zusammenhangs zwischen Mt 7, 22. 23

¹ Ist dies der Fall und tritt daneben, wie Harnack richtig sagt, die Heilung in den Hintergrund, so ist dies ein weiteres Anzeichen für den Einfluß, den Mc, und insbesondere Erzählungen der ältesten Mc-Schicht (Wendling, Urmarcus S. 10. 13), wie es 1, 40ff. 2, 3ff. sind, auf den Verfasser (d. h. Mt) ausgeübt haben. Die Fernwirkung und das bloße Heilwort sind nicht (wie Wellhausen anzunehmen scheint) an sich, sondern nur als Mittel, die Stärke der πίστις hervorzuheben, dem Verfasser wichtig.

8, 11. 12; sie folgt auf die Geschichte vom Aussätzigen wegen des Zusammenhangs bei Mc 1, 40—2, 12; sie ist zwar nicht geradezu eine Dublette zu Mc 2, 3—12, aber ein Ersatz dafür.

3. Die Fassung des Lc ist durchaus sekundär und läßt auf Schritt und Tritt durchblicken, daß die des Mt zugrunde liegt.

4. Lc stellt die Erzählung, wie Mt, hinter die große Volksrede, obwohl die Gründe, welche Mt zu dieser Einreihung bestimmen, für ihn nicht existieren.

5. In der Fassung des Lc treten gerade diejenigen marcinischen Einflüsse, welche für die Inventio maßgebend waren, nämlich die auf Lokallassoziation beruhenden, und der Grundtypus der Heidenanekdote (Syrophön.) zurück; dagegen schließt er sich enger an ein Vorbild (Jairus) an, das für Mt nur durch andere vermittelt war.

6. Lc läßt den eigentlichen Kern, das Logion von den Heiden im Himmelreich, aus.

7. Q kann als Quelle nicht in Betracht kommen wegen der Abhängigkeit von Mc; auch paßt von vornherein der erzählende Inhalt nicht in eine Redensammlung.¹

8. Die Verhältnisse liegen fast in jeder Beziehung ebenso, wie bei der Versuchungsgeschichte (vgl. in dieser Zschr. VIII 265 ff.).

Man wird noch einen Schritt weiter gehen dürfen. Die Bemerkungen vor und hinter der großen Volksrede bei Mt und Lc sind sich ziemlich ähnlich:

Mt 5, 1 f. καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων·

7, 28 καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσωντο οἱ ὄχλοι....

Lc 6, 20 καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν.

7, 1 ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ....

Es ist zuzugeben, daß diese Formeln auf Q zurückgehen können, wenn nämlich die λόγοι Ἰησοῦ dort schon irgend eine biographische Einrahmung gehabt haben. Ebenso gut ist es aber denkbar, daß Lc hier den Mt variiert. Durch folgende Erwägung scheint mir diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit zu werden.

¹ Es ist wohl kaum nötig, wie bei der Versuchungsgeschichte den Beweis zu führen, daß die Mc-Reminiscenzen keine Zutaten des Mt zur ursprünglichen Fassung sind. Dafür sind sie auch hier zu innig mit der Inventio verwachsen. Außerdem sind, um nur das Allersicherste anzuführen, sowohl Mt wie Lc von der Jairusgeschichte beeinflusst,

Mt schiebt die große Volksrede in den Mc-Bericht dort ein, wo dieser zum erstenmal von einer öffentlichen Rede Jesu spricht. Mt verlegt die Szene aus der Synagoge zu Kapernaum in die freie Natur. Wahrscheinlich folgt er dabei dem Vorbild, das Mc in der Strandpredigt gibt; wenigstens klingt Mt 8, 1 f. καθίσαντος αὐτοῦ . . ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων¹ an Mc 4, 1 f. ὥστε αὐτὸν . . καθῆσθαι . . καὶ ἐδίδασκεν αὐτοὺς . . καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, und Mt gestaltet ja später die Gleichnisrede zu einem großen Gegenstück zur Bergpredigt aus. Wie aber ist Mt auf die Bergszenerie verfallen? Um die Situation für eine Volksrede vorzubereiten, hat er, wie oben erwähnt wurde, mehrere Mc-Stellen kombiniert: Mt 4, 23—25 = Mc 1, 39. 28. 34. 3, 7. 8. Die große Massenansammlung aus aller Herren Ländern beruht also hauptsächlich auf Mc 3, 7. 8; somit stammt Mt 5, 1 ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος aus Mc 3, 13 καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος. Auch die Fortsetzung Mt καὶ . . προσήλθαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ kommt aus derselben Quelle: Mc 3, 13 f. καὶ προσκαλεῖται οὓς ἠθέληεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν.

Somit bleibt für die eventuelle Einrahmung in Q schlechterdings nur die Wendung ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ übrig. Alles andere erklärt sich aus Mc.

Wie ist nun Lc verfahren? Die Stelle Mc 1, 21 konnte für ihn zur Einfügung der Volksrede nicht in Betracht kommen, da er das erste Auftreten Jesu in einer Synagoge nach Nazareth verlegt (4, 16—30), und dann sofort die ursprüngliche Szene zu Kapernaum nachgeholt hat (4, 31—37). So knüpfte er denn direkt an die Massenszene Mc 3, 7—12 an, der sich Mt erst auf Umwegen genähert hatte. Er folgt also dem Mt darin, daß er die große Volksszene auf Grund von Mc 3, 7. 8 (10. 11) konstruiert; jedoch mit folgendem Unterschied. Mt behält aus Mc den Zug bei, daß Jesus aus dem Andrang der Völker auf den Berg hinaufsteigt, und seine Jünger sich dort zu ihm gesellen; an diese richtet er dann seine Worte 5, 3 ff. Es entsteht hier eine gewisse Unklarheit, ob nur die Jünger oder die Volksmassen mit ihnen als Zuhörer gedacht sind; Mt meint das letztere, wie aus der Schlußbemerkung 7, 28 hervorgeht, hat es aber nicht deutlich gesagt. Lc dagegen macht unzweideutig neben dem ὄχλος πολὺς μαθητῶν die Massen zu Zuhörern: πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ . . οἱ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ (6, 17). Um die Rede hier anschließen zu können, stellt er Mc 3, 7—12 und 13—19 um; so behält er zwar die Bergszenerie Mc 3, 13 bei, aber nicht, wie Mt,

¹ Die letzten Worte stammen also nicht aus Q, wie Harnack 135 A. 1 annimmt.

als Lokal für die Rede, sondern für eine nächtliche Gebetsszene (6,12, wo er Mc 6,46 ἀπήλθεν εἰς τὸ ὄρος προεύξασθαι benutzt) und für die Berufung der zwölf Jünger. So widerspricht er Mt direkt, indem er Jesus nicht auf den Berg steigen läßt, um die Rede zu halten (Mt 5,1 ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος), sondern im Gegenteil herabsteigen (Lc 6,17 καταβάς, was bei Mt 8,1 nach Schluß der Rede kommt: καταβάντι . . ἀπὸ τοῦ ὄρους), und betont geflissentlich, daß die Rede ἐπὶ τόπου πεδινοῦ gehalten wurde. Es ist daher nur teilweise richtig, wenn Wernle Syn. Fr. 227 behauptet: „Bei Mt spricht Jesus die Gerechtigkeitsrede von einem Berg aus gemäß Mc 3,13, bei Lc in der Ebene gemäß Mc 3,7“. Zur Erklärung der auffallenden Lokalisierung ἐπὶ τόπου πεδινοῦ reicht das εἰς τὴν θάλασσαν des Mc nicht aus. Vielmehr muß angenommen werden, daß Lc die große Rede im bewußten Gegensatz zu Mt lokalisiert. Er widerspricht ihm auch darin, daß er dem καθίσαντος αὐτοῦ (Mt 8,1) ein ἔκρη (Lc 6,17) gegenüber stellt; ganz natürlich: bei Mt überblickt der Redner vom Berge aus (in freilich idealer Perspektive¹) die Völkerscharen; Lc, der das Ganze in die Ebene verlegt, sagt sich, daß der Redner hier nicht sitzend, sondern stehend gedacht werden muß. Ginge er nicht von der matthäischen Situation aus, so würde er hinsichtlich des Redners vermutlich ebensowenig eine szenische Bemerkung gemacht haben, wie er sie 7,24 8,4 12,1 14,25 macht. Offenbar kommt es ihm darauf an, sein Vorbild zu variieren und die Nachahmung zurücktreten zu lassen. Daher darf man wohl auch Lc 6,20 ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ als eine beabsichtigte Variation zu Mt 5,2 ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ (+ 5,1 ἰδὼν . . τοὺς ὄχλους) betrachten, und das um so mehr, als hier, genau wie bei Mt, als die eigentlichen Adressaten der Rede die Jünger erscheinen, trotz der eigenen Kombination des Lc 6,17. Und am Schluß der Rede vergißt Lc 7,1 die vorher in den Vordergrund geschobenen μαθηταί über dem λαός genau so wie Mt 7,28 8,1 über den ὄχλοι. Das wirkt sogar noch in der Geschichte vom Hauptmann nach, wo keiner von beiden die Jünger erwähnt (Mt 8,10 τοῖς ἀκολουθοῦσιν, vgl. 8,1 ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, Lc 7,9 τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ). Demnach wird man auch in Lc 7,1 ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ eine absichtliche Variation zu Mt 7,28 ὅτε ἐτέλεσεν . . τοὺς λόγους τούτους zu erblicken haben; merkwürdiger Weise behält Lc 9,26 21,33 den Ausdruck λόγοι aus Mc 8,38 13,31 bei. Den Mt verleugnet er, Mc nicht.

¹ Es ist dieselbe ideale Perspektive, wie in der Versuchungsgeschichte Mt 4,8, wo der Teufel von der Spitze des Berges δέκνυσιν αὐτῷ πάσας τὰς βασιλείας τοῦ κόσμου.

Wernle, der richtig bemerkt: „selbst der Schein, daß Jesus diese Reden an einem Stück gehalten habe, stammt erst von unsern Evangelisten“, muß das so sehr übereinstimmende Verfahren des Mt und Lc, die durchaus parallele Einfügung der großen Rede in den Mc-Bericht, die Ähnlichkeit des Erzählungsrahmens stillschweigend dem Zufall zuschreiben (dem er überhaupt eine große Macht einräumt, S. 61). Harnack 122 A. 1 setzt die Angaben Mt 5, 1 Lc 6, 17 wie überhaupt den Erzählungsrahmen konsequenter Weise auf die Rechnung von Q. Wer nicht an die absolute gegenseitige Unabhängigkeit des Mt und Lc glaubt, wird urteilen müssen, daß Lc sich bei der Einschaltung der Rede an Mt angeschlossen hat, ihm in Einzelheiten teils gefolgt ist, teils widersprochen hat und insbesondere den Rahmen nach seinem Vorgang geformt hat.

Die Frage, ob eine Anlehnung des Lc an Mt auch hinsichtlich des Stoffs der Rede stattgefunden hat, lasse ich aus dem Spiele. Man wird sie im allgemeinen verneinen dürfen, denn daß Lc die Redenquelle selbständig benutzt hat, unterliegt keinem Zweifel.¹

¹ Eine wesentlich andere Erklärung des Zusammenhangs zwischen Mc 3, 7 ff. und den beiden großen Reden bei Mt und Lc gibt Spitta, Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums III, 2, S. 134 ff. Hiernach war die „Feldpredigt“ des Lc das Ursprüngliche; im „Urmarcus“ wurde daraus eine „Dachpredigt“ (die leider zwischen 3, 21 *ἔλεγεν γὰρ ὅτι* und *ἐξέειπεν* verloren gegangen ist; die ältesten Christen müssen mit ihrem ältesten Evangelium recht leichtsinnig umgesprungen sein, wenn so wertvolle Stücke aus dem einzigen Exemplar desselben verloren gehen konnten, noch ehe von diesem Abschriften genommen waren) als Übergang zur „Bergpredigt“ des Mt. — Die ausführliche Behandlung der Versuchungsgeschichte bei Spitta S. 3—108 enthält manches Interessante, zwingt mich aber nicht, meine Ausführungen in dieser Zschr. VIII, 256 ff. zu korrigieren.

Das literarische Problem des Hebräerbriefes.

Von E. Burggaller in Groß-Strehlitz, O.-Schl.

Der im 1906 Jahre verstorbene Professor Wrede in Breslau hat als sein letztes Werk nicht lange vor seinem Tode eine Untersuchung über „Das literarische Rätsel des Hebräerbriefes“ erscheinen lassen¹. Es trägt gleich seinen vorher erschienenen Arbeiten deutlich die Eigenart dieses zu früh abgerufenen Forschers an sich. Wr. war in mancher Beziehung ein einsamer Mann. Er liebte es, seine eigenen Wege zu gehen; sein scharfer kritischer Geist hinderte ihn, auf betretenen Bahnen zu wandeln. Innere Wahrhaftigkeit nötigte ihn, auch was allgemein festzustehen schien, auch was der unbefangenen Wissenschaft als unanfechtbar galt, doch noch einmal zu prüfen und zu untersuchen, ob nicht darin noch ein ungelöstes Problem enthalten sei. So hat er der Theologie, besonders in der Erforschung des Urchristentums neue Anstöße gegeben und ihren Blick auf ungeklärte, ja kaum beachtete Fragen gelenkt. Freilich, daß die Ergebnisse seiner Untersuchungen zu allgemein anerkannten Resultaten der Wissenschaft werden können, wird man bezweifeln dürfen. Es lag zwar etwas Bestechendes in der Art seiner Beweisführung, wie seiner ganzen Methode, wenn er es verschmähte, mit den hergebrachten Mitteln theologischer Arbeit an seinen Gegenstand zu gehen und die herkömmlichen Kategorien und Begriffe an ihn anzulegen. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung der historischen Kritik genügte ihm nicht. Er suchte tiefer zu dringen, indem er die Möglichkeit einer Hypothese oder eines traditionellen Axioms nicht bloß an den mühsam zusammengesuchten Andeutungen einzelner Stellen und Worte prüfte, sondern sie mit dem ganzen Vorstellungsbilde, das wir uns von jener Zeit im ganzen oder von einzelnen Verhältnissen machen müssen, in Verbindung brachte und auf diesem Hintergrunde ihre Denkbarkeit

¹ In den „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments“ von Bousset und Gunkel. 8. Heft. Göttingen, 1906.

zu prüfen suchte. Aber oft genug verleitete ihn dies Bestreben dazu, statt des objektiven Maßstabs die eigne Empfindung für das Gewicht seiner oder fremder Gründe bestimmen zu lassen¹. Manche seiner Deduktionen, so einleuchtend sie sich zuerst lesen, erwecken doch den Verdacht, als ob Wr. unbewußt nicht grade sich von seiner vorgefaßten Meinung leiten ließ, aber als ob er da Probleme suchte, wo ein anderer sie beim besten Willen nicht mehr finden konnte, und daß er sich dadurch wie in einem Irrgarten verlor. Auch sein angeführtes letztes Werk trägt diese seine Art an sich.

Wer Wr. kannte, weiß aber, wie sehr sachlicher Widerspruch ihm gefiel. Er war für jeden Versuch, seine Aufstellungen zu widerlegen, dankbar. In diesem Sinne seien auch die nachstehenden Ausführungen, die grade in den wesentlichen Punkten zu anderen Resultaten kommen, als er, seinem Andenken gewidmet.

Wr. geht von der richtigen Beobachtung aus, daß im Hebr. der Briefcharakter erst ganz am Schluß zu Tage tritt. Diesen Schluß, also etwa 13, 18—25 trennt er vom Hauptteil und behandelt beide gesondert. Schon hier dürfte die Frage naheliegen, ob die Methode berechtigt ist. Denn durch die Ausscheidung des brieflichen Schlusses nimmt Wr. vorweg, was er erst beweisen will. Wenn man aus einem Briefe alles, was seine Eigenschaft als solchen bestätigt und bekundet, ausschneidet, dann ist es freilich ein leichtes, von dem Reste zu behaupten, daß er nicht mehr den Eindruck eines Briefes mache. Doch beruht hierin nicht das Eigentümliche der Hypothese Wr's. Auch schon von früheren Forschern ist dem Hebr. die Eigenschaft des Briefes abgesprochen worden, — er nennt u. A. De Wette, Leonh. Hug, E. Reuß und vor allem Overbeck, dem er die stärkste Anregung verdankt. Während die meisten in 13, 18—25 einen Nachtrag späterer Hand erblicken wollen, durch den der vorangehenden systematischen Abhandlung der Briefcharakter aufgedrückt worden ist, hält Wr. an der Identität des Verfassers beider Teile fest. Auch mit dieser Ansicht steht er nicht allein. Reuss, v. Hofmann, Blass haben sie vertreten; sie haben sich aber die Sache so erklärt, daß der Verf. zuerst allerdings nur einen

¹ Bezeichnend für diese seine Methode ist, was er in einem Briefe gelegentlich schrieb: „ich kann die Dinge nicht anders sehen.“

Aufsatz habe schreiben wollen, dann aber — aus irgend welchen Gründen — beschlossen habe, seine Schrift an bestimmte Leute zu senden. Dieser Gedanke erscheint Wr. undurchführbar. (S. 64.) Ihm ist es undenkbar, daß ein Schriftsteller „einen Brief hätte schreiben können, von dem er gar nicht gewußt habe, daß er ein Brief werden solle.“ Wr. hat nicht gemerkt, daß er mit diesem Argument das Recht seiner eigenen Methode untergraben hat. Den eben Genannten gegenüber will er daran festhalten, daß, wenn das Werk schließlich vom Verf. als Brief benutzt, versandt worden ist, auch alle in ihm schon vorher enthaltenen Anreden, von 3, 1 an, auf die Absicht, einen Brief zu schreiben, schließen lassen. Aber es ist nicht einzusehen, warum dieser Einwand nicht auch seiner Hypothese, daß der Verfasser des Ganzen erst zum Schluß die Absicht einer Fiktion gefaßt habe, entgegengehalten werden kann. Der Briefschluß, sagt er, stimme nur dann mit der nichtbrieflichen Haltung des Schriftstücks, wenn ersterer „Schein und Täuschung“ ist (S. 65); und noch deutlicher S. 70: Die Schrift war fertig, an ihr selbst hatte er nichts zu ändern, — da verfiel der Verfasser, um ihr einen besseren Eingang zu verschaffen, „am Ende auf den Gedanken der Fiktion“; er entschloß sich, um seiner Schrift Leser und Anerkennung zu gewinnen, ihr den Anschein eines Briefes, genauer eines paulinischen Gemeindebriefes zu geben. Daß sich mit dieser Annahme eine ganze Reihe von Schwierigkeiten ergeben, hat Wr. selbst gefühlt. Über den Einwand, daß man dann von dem Verfasser auch die nachträgliche Hinzufügung eines Briefeingangs oder wenigstens einer Anrede erwarten müßte, hilft er sich mit der Erklärung, daß es am wahrscheinlichsten sei, der Verfasser sei auf den uns so naheliegenden Gedanken einer Ergänzung des Anfangs gar nicht gekommen (70); für die merkwürdige Tatsache, daß die Hindeutungen auf Paulus am Schlusse, d. h. in dem fingierten Schlusse nicht massiver ausgefallen sind, hat er überhaupt keine weitere Erklärung. Und doch scheint mir dies letzte Moment von ganz wesentlicher Bedeutung. Denn genau genommen, sind es nur 4 Verse im letzten Cap., durch die jene Fiktion zu schaffen versucht worden wäre: 19, 22, 23, 24; und die paulinische Abfassung wäre gar nur in 23 und höchstens noch in 24^b οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας angedeutet. Allerdings für einen Schriftsteller, der mit vollem Bewußtsein den Anschein erwecken wollte, daß nicht er, sondern ein anderer die vorangehende, im Vergleich zu diesen Schlußversen umfangreiche Abhandlung geschrieben und einer bestimmten Gemeinde zugesandt habe, eine merkwürdige und schwer begreifliche Bescheidung.

Aber noch unbefriedigender ist Wr's Antwort auf die Frage: was denn eigentlich überhaupt von Anfang an die Absicht des Schreibers gewesen ist, wenn er erst ganz am Ende den Entschluß gefaßt hat, sein Werk als einen Brief zu veröffentlichen? Wr. erkennt die Berechtigung dieser Frage an, wenn er S. 33 sagt: „Es scheint aber doch, als ob der Autor selbst sich beim Schreiben in einer bestimmten Rolle gefühlt haben müsse, entweder in der des Redners (Homileten) oder des Briefschreibers.“ Sollte es wirklich nur so scheinen? Es muß so gewesen sein. Irgend eine Absicht muß er von Anfang an gehabt haben. Es setzt sich doch keiner hin, bloß um zu schreiben; wenigstens werden wir sicherlich einem Christen jener Zeit nicht zumuten wollen, daß er ohne Absehen auf seine Glaubensgenossen (oder auf solche, die er gewinnen wollte), einfach eine Abhandlung über die ihn bewegenden religiösen Probleme hätte schreiben wollen. Das will auch Wr. nicht behaupten. Er muß zugeben, daß der Verf. mindestens von 3, 1 an irgend ein, wenn auch noch so unbestimmtes, ideales Publikum vor Augen gehabt habe. Die als Abhandlung begonnene Schrift setzt sich demnach bald als ein Brief fort und endet als ein paulinischer Gemeindebrief (73). Also muß man sich nach Wr. die Entstehung von Hebr. etwa so denken: ein christlicher Lehrer fühlt sich gedrungen ein ihn interessierendes Thema in einer Abhandlung zu erörtern; erst beim Schreiben kommt ihm der Gedanke an das Publikum, das seine Schrift lesen wird; er redet es an, teils unwillkürlich, teils mit voller Absicht rhetorische Kunstgriffe benutzend, um sein Interesse zu erregen, (z. B.) 5, 11 ff.); aber er denkt dabei weder an eine bestimmte Gemeinde, noch überhaupt an einen irgendwie begrenzten Kreis innerhalb der damaligen Christenheit; erst, als er fertig ist, beginnt er zu überlegen, wie er seinem Werke am leichtesten Eingang verschaffen könnte, und da entschließt er sich, ihm durch einige angehängte, im letzten Grunde recht mißverständliche Andeutungen den Anschein eines paulinischen Gemeindebriefes zu geben. Aber was diesem Anonymus dadurch, daß er die wenigen Verse am Schluß hinzugefügt hat, gelungen ist, nämlich einen Brief zustande zu bringen, von dem er anfangs gar nicht gewußt hat, daß „es ein Brief werden soll“, das müßte man auch jedem andern zugestehen, der den Schluß nicht hinzugefügt hätte, um seine Leser über den Ursprung seines Werkes zu täuschen, sondern der ganz unbefangen seine zuerst nicht als Brief gedachte Schrift als einen solchen d. h. in Briefform — der Öffentlichkeit zu übergeben, nachträglich beschloß. Das, was Wr. selbst als das eigentlich Neue seiner Hypothese bezeichnet, — die nach

Fertigstellung der Abhandlung versuchte Fiktion eines paulinischen Briefes, — ist in Wahrheit ebenso schwer denkbar, als die von ihm abgelehnte Annahme Reuss' u. a. Man könnte wohl zugeben, daß eine ganz unpersönlich gehaltene, keine Anrede, keinerlei Beziehung zu bestimmten oder unbestimmten Lesern enthaltende Abhandlung mit einem Anhang versehen und dann als Brief versandt oder veröffentlicht worden sein könnte. Hat aber der Verfasser an Leser seiner Schrift, auf die er wirken wollte, gedacht, sie angeredet, ja, um ihre Aufmerksamkeit und ihr Interesse zu erregen, rhetorische Kunstgriffe angewandt (37f.), dann ist es in beiden Fällen in gleichem Maße unwahrscheinlich, daß er sich von dem, was seine Schrift eigentlich werden sollte, keine Vorstellung gemacht habe.

Scheint auch die neue Kombination Wr's der Lösung des literarischen Problems des Hebr. Br. nicht näher zu führen, so ist es doch sein Verdienst, noch einmal die Gründe, die gegen den Charakter als Brief im eigentlichen Sinne, als Gemeindebrief sprechen, auf ihre Bedeutung untersucht und in ihrem starken Gewicht gewürdigt zu haben. Es kommen vor allem drei Punkte in Betracht, für die von den Auslegern, die an der traditionellen Auffassung, daß Hebr. ein an eine bestimmte Gemeinde oder an einen irgendwie begrenzten Kreis gerichteter Brief sei, festhalten, keine genügende Erklärung gefunden werden konnte; was gesagt wurde, ist immer wieder angefochten und durch neue Annahmen ersetzt worden.

1. Ein konkreter Anlaß, der zu seiner Abfassung geführt hätte, läßt sich aus Hebr. nicht erweisen. Werden auch die längeren, lebhaften Parteen von kürzeren Ermahnungen unterbrochen, so sind diese doch so wenig einheitlich, daß es nicht besondere Umstände oder Ereignisse gewesen sein können, die den Verfasser veranlaßt hätten, sich zum Trost, zur Ermahnung oder zur Ermunterung an seine Leser zu wenden.

2. Wie ungenügend und gezwungen alle Erklärungen für das Fehlen der Grußüberschrift sind, hat Wr. treffend nachgewiesen. Es handelt sich dabei stets um Mutmaßungen, die je nach Anschauung und Temperament dem einen mehr, dem andern weniger wahrscheinlich vorkommen, für die aber ein wirklicher Anhalt in Hebr. in keinem Falle geboten wird.

3. Es sind nur einige wenige Verse, die dem Schriftstück den

Charakter eines Briefes zu geben scheinen: 13, 19; 22—24, und grade sie wollen zu dem übrigen Inhalt nicht recht stimmen. Der Verf. stellt seinen Lesern seine baldige persönliche Ankunft in Aussicht. (13, 23 und nach der gewöhnlichen Auslegung auch V. 19). Die Frage ist immer wieder geäußert worden: wozu dann die lange Erörterung? Nur um sie in einige Mahnungen zur Treue und zum Ausharren ausklingen zu lassen? So wenig sie dem Verf. nebensächlich sind, machen sie doch auch keineswegs den Eindruck, als ob sie ihm so wichtig gewesen seien, daß er mit ihnen nicht bis zu seiner Ankunft hätte warten können.

Soweit besteht Wr's Behauptung zu Recht. Die angeführten Gründe werden der Auffassung, daß Hebr. ein an eine Orts- oder Hausgemeinde oder an einen Kreis von Gemeinden gerichteter Brief sei, stets Schwierigkeiten bereiten. Allein das Fehlen eines konkreten Anlasses, sowie der Überschrift und Anrede und noch weniger das unter 3 angeführte schließen jede Beziehung des Verf. zu seinen Lesern oder genauer zu den von ihm angeredeten Personen aus. Zumeist ist wohl die Frage so gestellt worden: entweder ist Hebr. kein wirklicher Brief, dann können auch solche Beziehungen in ihm nicht gefunden werden, — oder sie sind vorhanden, dann muß es ein Brief sein. Wie aber, wenn trotz jener Bedenken gegen den Briefcharakter, deren Gewicht man freilich verschieden beurteilen, die man aber sicherlich nicht einfach beseitigen kann, nun doch nicht zu verkennen ist, daß der Verf. unter denen, an die er seine Worte richtet, sich Christen denkt, die ihm, wenn nicht der Person nach, so doch nach ihren Verhältnissen bekannt sind? Die Gefahr, jene Alternative als feststehend und unangreifbar anzusehen und darum dem klaren Wortlaut des Textes Gewalt anzutun, scheint mir auch Wr. nicht entgangen zu sein. Er will auch nicht die geringste persönliche Beziehung des Verf. zu seinen Lesern finden. Alles, was auf eine solche hindeutet, sind in Wahrheit nur Redeformen, absichtlich gewählte, rhetorische Floskeln, aus denen man, durch jene Annahme, einen wirklichen Brief vor sich zu haben, irregeleitet, etwas auf ein näheres Verhältnis zwischen Verf. und Lesern Hinweisendes herausgelesen hat. Allerdings meint Wr. einmal (S. 29): er habe „seine Umgebung als Publikum gedacht, nur natürlich eine weitere und ihrer Grenzen nach unbestimmte Umgebung“, vielleicht (ebenda Anm.) eine solche, „daß der Gedanke, sie auf dem Wege eines wirklichen Briefes zu erreichen, unmöglich wird“. Es könnte ja auch sein, daß die besondern Verhältnisse seiner Umgebung, ihre Erfahrungen, Befürchtungen und Mängel dem Verfasser einzelne seiner Mahnungen nahegelegt oder auch, ohne daß dies deutlich

in sein Bewußtsein trat, ihn bei der Formulierung derselben beeinflußt hätten. Aber im letzten Grunde ist es doch Wr's Meinung, daß der Verfasser sich keine bestimmte Vorstellung von denen, die sein Geisteswerk genießen werden, gemacht hat. Daß Namen und Personalien fehlen, wird dabei noch nicht das wichtigste sein. (Im Galaterbriefe ist z. B. auch kein Name enthalten, der von einer näheren Bekanntschaft des Apostels mit den Gemeinden, an die er schrieb, Zeugnis ablegte.) Aber nach Wr. müßte der Verfasser eine sonderbare Gleichgiltigkeit der Frage gegenüber, auf wen er denn mit seinen Erörterungen und Mahnungen wirken würde, gehabt haben; er soll gewisse rednerische Wendungen und Figuren (z. B. 6, 9) in der Erwägung gewählt haben: wer immer sein Leser werden mag, der wird darin etwas Ermunterndes und Ermutigendes finden. So hat er wohl Mahnungen ausgesprochen, die „bestimmte Beobachtungen und Erfahrungen voraussetzen“, die sich „aus der großen Forderung des Tages, weil angesichts der Lage Verzagtheit, Erschlaffung und Unsicherheit um sich zu greifen“ drohten, von selbst ergaben, aber nicht solche, die „eine aus persönlichen Bekannten bestehende Leserschaft“ forderten (34). Daher bleiben die Beziehungen des Verfassers zu den Lesern schattenhafte (13), die Schilderung ihrer Verhältnisse farblos; sie läßt sich nur dann verstehen, wenn man erkennt, daß der Kreis, an den er schreibt, überhaupt kein „Kreis“ mit festen Grenzen war. (21.) Dem Eindruck, daß der Brief einige Andeutungen enthält, die eine persönliche Beziehung zwischen Schreiber und Leser fordern, hat sich allerdings auch Wr. nicht entziehen können. Er versucht die wenigen Stellen, die darauf hinzuweisen scheinen, zu allgemeinen, für alle Gemeinden jener Zeit passenden Mahnungen zu wandeln. Bei 10, 25 könnte er Recht haben. Käme in einer heute — nicht wirklich gehaltenen, — sondern für den Druck geschriebenen Predigt eine Klage über schlechten Kirchenbesuch vor, so wäre es ein falscher Schluß, daraus zu folgern, daß sie für eine bestimmte einzelne Gemeinde berechnet gewesen sei. Aber anders steht es doch bei den Abschnitten 10, 32—34 und 12, 4 ff. und vor allem bei der die Abhandlung unterbrechenden Digression in 5, 11—6, 12. In den erstgenannten Versen handelt es sich um die Erinnerung an frühere Verfolgungszeiten. Hier hat Wr. sicherlich das Gewicht aller einzelnen Züge zusammen zu gering angeschlagen. Wenn der Verfasser ihnen ins Gedächtnis zurückruft, wie sie nicht bloß geschmäht worden sind, sondern noch andere Drangsale erfahren haben, wie sie unter den Verfolgungen andrer mitgelitten und die Konfiskation ihres Vermögens in Geduld ertragen haben,

und wenn er sie ermuntert, ihre Zuversicht nicht wegzuerwerfen, und sie darauf hinweist, daß es bei ihnen ja noch nicht zum Blutvergießen gekommen sei, dann wird es doch schwer, sich vorzustellen, daß damit auch nur an ein „ideales Publikum“ gedacht sein solle. Auch dann würde das gelten, wenn wir wirklich von vielen Verfolgungen in den letzten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts nichts wüßten; nur wirkliche allgemeine Verfolgungszeiten, die mehr oder weniger die junge Christenheit betroffen hätten, konnten den Verfasser berechtigen, so zu einem idealen Publikum zu sprechen. Von solchen aber müßten wir etwas wissen, auch wenn uns einzelne Bedrückungen durch Statthalter und Behörden unbekannt geblieben sind. Kommen, wenn die neronische Verfolgung nach Wr's Meinung wirklich unbedingt abzulehnen wäre, nur solche in Betracht, dann bleibt erst recht nur die Annahme, daß der Verfasser, wenn nicht eine Ortsgemeinde, so doch sicher einen bestimmten Kreis von Gemeinden im Auge gehabt haben könne.

Noch weniger kann es gelingen, die Beziehungen des Verfassers zu seinen Lesern aus dem Abschnitt 5, 11—6, 12 herauszudeuten. Denn das kann doch nicht im Ernst als ein Argument gegen sie betrachtet werden, daß in den christlichen Gemeinden jener Zeit überall „einer Minorität von Führenden eine Majorität von Geführten gegenüber stand“ (32) d. h. daß es in allen Gemeinden Unreife gab, die an der Zeit ihrer Zugehörigkeit zur Gemeinde gemessen in ihrer Erkenntnis schon hätten weiter fortgeschritten sein müssen. Hier ließe sich der obige Vergleich in umgekehrtem Sinne anwenden: man dürfte bei einer heutigen Predigt doch nicht aus dem Umstande, daß bestimmte Mahnungen in ihr auch für die verschiedensten Gemeinden in einem weiten Gebiete gelten, folgern, daß sie nicht ursprünglich für eine einzelne, ganz bestimmte Gemeinde berechnet sein könnte. Wr. will dem Verfasser eine Inkonsequenz nachweisen, weil er seine Leser zuerst für die schwierige Frage, die er behandeln will, nicht reif hält, dann aber sich in ihrer weiteren Erörterung nicht stören läßt, und darum in dem ganzen Abschnitt 5, 11—6, 12 nur einen rhetorischen Kunstgriff sehen, — nur dazu bestimmt, das Interesse seiner Leser auf sein Thema zu lenken. Aber er übersieht, daß die Abschweifung nach 5, 11 den Zweck hat, die Ausführlichkeit, nicht die Schwierigkeit der nachfolgenden Darlegung zu erklären oder, wie v. Soden sagt (H. K. ³ Seite 46) ihn gegen den Verdacht zu sichern, als ob er nur aus „Redelust“ ausführlich werde; „nur in eurem Interesse und mit Rücksicht auf eure Art bin ich ausführlich, nur eure Schwäche macht die Klarlegung schwierig“. Be-

achtet man dies, dann ist das Verfahren keineswegs mehr inkonsequent oder von Mangel an seelsorgerlichem Takte zeugend; es war ganz natürlich, daß der Verfasser von jener einen Tadel enthaltenden Bemerkung über die Reife seiner Leser zu einer Erwähnung ihrer Bedürfnisse, des für sie angemessenen Lehrstoffes und dann zu einer begütigenden und ermunternden Einschränkung seiner Vorhaltung geführt wurde. Dann fällt aber jeder Grund, eine Beziehung zu seinen Lesern in diesen Worten durchaus nicht anzuerkennen, fort. Vielmehr mußte man dem Schriftsteller, der — nur ein ideales Publikum vor Augen — mit seiner Abschweifung die Aufmerksamkeit der Leser zu erregen beabsichtigte, den Vorwurf machen, daß er dies in einer möglichst ungeschickten Weise getan hätte. Er hätte mit diesem Ziele vor sich viel eher versuchen müssen, einen der in dem Abschnitte ausgesprochenen Gedanken mit aller Schärfe und Deutlichkeit zu entwickeln. Er wäre entweder innerlich dazu genötigt worden, aus seinem Tadel die nachdrückliche Forderung zu angespannter Aufmerksamkeit zu folgern, oder es hätte sich ihm von selbst ergeben, grade hier einen Grund anzuführen, warum er sein Thema für so wichtig hält, daß er seine Behandlung nicht länger verschieben wolle. Statt dessen aber stellt er mehrere persönliche Bemerkungen nebeneinander: er muß ausführlich reden und sich Mühe geben, um verständlich zu werden, weil seinen Lesern das nötige Verständnis fehle; er wolle aber von den Anfangsgründen ein andres Mal zu ihnen reden, (man beachte auch dieses für ein ganz unbestimmtes Publikum sonderbare Versprechen); er hoffe von ihnen, daß sie nicht aus dem Glauben fallen und verloren gehen werden, und daß Gott sie, die zwar an Erkenntnis noch so schwach, aber an Liebe stark seien, nicht vergessen werde. Zu diesem Wechsel der Gedanken konnte nur veranlaßt werden, wer bestimmte Leute vor sich sah, wem nicht das abstrakte Thema die Hauptsache war, während er diese Worte schrieb, sondern wem vor allem daran lag, diesen Christen, an die er dachte, gerecht zu werden und nach keiner Seite ihnen zu nahe zu treten. Somit scheint die These Wr's von dem „idealen Publikum“, für das Hebr. geschrieben wurde, unhaltbar zu sein.

Wenn nun aber einerseits die „Hebräerbrief“ genannte Schrift unzweifelhaft nicht den Charakter eines wirklichen, aus bestimmtem Anlaß verfaßten Briefes an sich trägt, andererseits dem Schriftsteller doch auch wieder ein bestimmter Kreis mit besonderen Erfahrungen und konkrete

Verhältnisse vor Augen gestanden haben, dann ist sein Rätsel auch nicht gelöst, wenn man ihn als Epistel, als literarischen Brief bezeichnet. Das hat außer Wrede auch Deißmann in seinen Bibelstudien (1895) getan. Seine Unterscheidung zwischen wirklichem Brief und Kunstbrief, der nur die Form des Briefes benutzenden Abhandlung, für die er den Terminus Epistel vorschlägt, ist sicherlich voll berechtigt, aber dem Hebräerbriefe gegenüber m. E. ohne Bedeutung. Denn grade das ist ja das bezeichnende an der Epistel, daß ihr Publikum ein ideales ist, das erst zu finden ihr überlassen bleiben muß. Der Epistolograph schreibt eine Abhandlung, deren Leserkreis unter Umständen freilich auch irgendwie begrenzt sein kann, in den meisten Fällen sogar sein muß, er wendet sich auch an einen „Ausschnitt aus der unermesslichen Öffentlichkeit“ (Deißmann S. 245), aber immerhin an eine Öffentlichkeit, wenn auch an eine relative. Das Eigentümliche der Epistel ist eben die „ideale Unbestimmtheit ihrer Bestimmung“; der allgemeine, wenig konkrete Inhalt ist erst eine Folge hiervon. Wenn aber, wie wir gesehen haben, bestimmte persönliche Beziehungen zwischen dem Schreiber und seinem Publikum nicht entfernt werden können, — es ist hierbei ziemlich irrelevant, ob man sie nur an den oben erwähnten oder vielleicht auch noch an einigen anderen Stellen findet¹, — so fehlt unsrer Schrift das Charakteristikum der Epistel, des Kunstbriefes, der sich an ein ideales Publikum richtenden dozierenden Abhandlung.

Ist sie nun aber weder ein „wirklicher Brief“, noch eine „wirkliche“ oder eigentliche „Epistel“, so bleibt nur der Ausweg, sie der Gattung der „niedergeschriebenen Rede“ zuzuweisen. Deißmann stellt, allerdings nicht bei der Besprechung des Hebr., sondern bei der des Jac. Briefes, der neuerdings öfters als eine Homilie bezeichnet worden sei, die Forderung auf, daß auch dieser Begriff einer ähnlichen Differenzierung unterzogen werde, wie er sie dem Begriffe „Brief“ gegenüber versucht habe. Hier scheint aber die Entwicklung nicht so einleuchtend zu sein oder sich nicht so von selbst zu ergeben; die Sachlage ist komplizierter. Für den Brief hat Deißmann diese Entwicklungslinie aufgefunden: 1. wirklicher Brief; 2. nachträglich zur Literatur gemachter Brief; 3. Epistel; 4. fingierte Epistel. Diese 4 Formen reduzieren sich aber in Wahrheit auf zwei, da der nachträglich herausgegebene und vervielfältigte Brief seinem Ursprunge nach immer ein wirklicher Brief bleibt, und der Unterschied zwischen Epistel und fingierter Epistel, da jene

¹ Z. B. 3, 1. 12, 12, vor allem 13, 1—9.

selbst stets eine Fiktion ist, mehr oder weniger verschwindet. Mithin vereinfacht sich der uns überlieferten Briefliteratur gegenüber das Problem zu der Frage, ob wirklicher oder Kunstbrief, Epistel? Die literarischen Möglichkeiten, die sich aus dem Begriff der Rede ergeben, können zu viel verwickelteren Kombinationen führen. Vor allem ist dies festzuhalten: während der Brief, auch der wirkliche oder präliterarische, doch eben mit allen Literaturwerken dies gemeinsam hat, daß er gleichzeitig mit seiner Entstehung ein Schriftwerk wird, ist bei der Rede die Möglichkeit vorhanden, daß sie vor ihrem eigentlichen Dasein als Rede oder hinterher niedergeschrieben sein kann. Selbstverständlich interessiert sie uns hier nur soweit, als sie wirklich niedergeschrieben wird; die nur mündlich gehaltene, extemporierte, weder vom Redner, noch von einem seiner Zuhörer fixierte Rede scheidet aus unserer Untersuchung völlig aus. Aber die Unterscheidung zwischen vorher und nachher niedergeschriebener Rede ist nicht nebensächlich; denn es ist klar, daß sich die vorher konzipierte Rede, auch wenn sie nur für einen einzelnen Fall bestimmt gewesen ist, viel mehr der Art anderer literarischer Werke nähern wird, als die erst später, aus welcher Veranlassung und mit welcher Bestimmung es auch sei, aufgezeichnete Rede. Ferner läßt sich das Merkmal des „wirklichen Briefes“, daß er nicht wiederholbar sei, nicht ohne weiteres auf den Begriff der „wirklichen Rede“ anwenden. Treten wir an irgend ein Schriftwerk der Vergangenheit mit der Frage heran, ob es etwa ursprünglich eine Rede war oder doch wenigstens zuerst zum mündlichen Vortrag bestimmt gewesen ist, dann ist die Beobachtung, daß sein Inhalt allgemeiner Art ist und konkreter Beziehungen entbehrt, für die Beantwortung unsrer Frage ohne wesentliche Bedeutung. Das, was den wirklichen Brief konstituiert, hat für die Beurteilung und Anerkennung einer niedergeschriebenen Rede keinen Wert. Gewiß, die Reden des Demosthenes gegen Philipp, die Reden Bismarcks im deutschen Reichstage tragen die Zeichen ihrer ursprünglichen Bestimmung und ihres Charakters deutlich an sich; sie sind unwiederholbar. Aber wenn ein Nationalökonom in einem politischen Vereine einen Vortrag über Freihandel und Schutzzoll hält, ein Forschungsreisender die Verhältnisse einer Kolonie schildert, so braucht in ihren Ausführungen keine Andeutung einer persönlichen Beziehung zu ihren Zuhörern vorzukommen; was sie sagen, könnte an 100 anderen Orten, vielleicht auch noch nach Jahren mit dem gleichen Rechte vorgetragen werden; und doch wäre es falsch, es darum für unmöglich zu halten, daß nicht ein ganz besonderer Anlaß und die Rücksicht auf ein bestimmtes Ziel jene

Reden hervorgerufen habe. Was Deißmann (S. 218) vom Briefe sagt, gilt auch von der Rede: „für die Beantwortung der Frage, wo wir wirkliche Briefe vor uns haben, kann niemals die Form entscheidend sein, sondern in letzter Linie nur die Absicht des Verfassers; es sollte zwar nicht sein, aber es kann doch Briefe geben, die sich lesen, wie ein Libell. . . .“ Endlich ist noch zu beachten, daß auch der Begriff der fingierten Rede kein einheitlicher ist; die fingierten Reden bei den Geschichtsschreibern des Altertums oder die im Johannes-Evangelium, — also Reden, die geschichtlichen Persönlichkeiten in bestimmten Situationen in den Mund gelegt und zumeist in die Erzählung eingefügt werden, stellen eine ganz andere Literaturgattung dar, als etwa Fichtes Reden an die deutsche Nation oder Schleiermachers Reden über die Religion. Die letzteren gehören wohl im besondern in das Gebiet, das Deißmann als das der „literarischen Rede“ bezeichnet (S. 242); sie haben (oft noch weniger als die Epistel mit dem wirklichen Briefe,) mit der wirklichen Rede nur die Form gemeinsam; oder der Schriftsteller hat für sein Werk diesen Namen gewählt, um den lebendigeren Stil und die kräftigeren Töne, die er anschlägt, zu rechtfertigen. So mancherlei Komplikationen sich aber auch ergeben, die Hauptfrage bleibt doch die, ob ein uns überliefertes Schriftwerk als Wiedergabe einer einmal oder mehrere Male wirklich gehaltenen Rede anzusehen ist oder nicht? In dem ersteren Falle bleiben zwei Wege offen: entweder das gesprochene Wort war das primäre, ursprüngliche, — das wäre die eigentliche, wirkliche Rede, — oder die Schrift war zuerst da und der mündliche Vortrag folgte, aber natürlich als Hauptzweck. Es braucht nicht genauer ausgeführt zu werden, daß die Verlesung an sich den literarischen Charakter eines Werkes nicht verändert; den neutestamentlichen Schriften ist ja wohl fast ausnahmslos dieses Schicksal zuteil geworden. Aber jene Unterscheidung muß gemacht werden, um eben die ursprünglich zum mündlichen Vortrag bestimmte Schrift von dem eigentlichen Literaturwerk, das hernach auch zur Verlesung verwendet worden ist, zu scheiden.

Wenn nun Wrede (S. 26), die 10, 32 ff. vom Verfasser benutzte Gegenüberstellung von Gegenwart und Vergangenheit ein wirksames homiletisches Motiv nennt, und die Möglichkeit zugibt, daß er es auch einmal in mündlicher Predigt vor einer Einzelgemeinde verwertet haben könnte, so hat er damit eine ganz richtige Beobachtung ausgesprochen, aber er hat diesen Gedanken nicht weiter verfolgt, weil für ihn der Begriff der nachträglich niedergeschriebenen Rede überhaupt

nicht in Betracht kam; der Schluß, der den Anschein eines Briefes erwecken sollte, war ihm Beweis genug, daß auch das ganze Werk nur eine fingierte Epistel sein könne. Auch sonst finden sich in Wr's Abhandlung eine ganze Anzahl von Zeugnissen dafür, daß er sich dem Eindruck, unsre Schrift erinnere an eine nachträglich niedergeschriebene Rede, nicht entziehen konnte, daß dieser Gedanke sich ihm immer wieder aufdrängte. So sagt er (S. 21): „Ohne auf diesen Punkt ein ungebührliches Gewicht zu legen, darf man doch sagen: das „wir“ entspricht mehr dem Prediger, der allgemein gültige Sätze und Vorschriften ausspricht, als dem Briefsteller...“ An einer Stelle (S. 24) nennt er den Hebr.brief geradezu eine Predigt in Briefform und ein andern Mal (S. 73) eine Mischung von Abhandlung und Predigt. An der letzten Stelle sagt er weiter: „Es scheint aber doch, als ob der Autor selbst sich beim Schreiben in einer bestimmten Rolle gefühlt haben müsse, entweder in der des Redners (Homileten) oder des Briefschreibers.“ Auch hier sieht man deutlich, daß Wr. sich die Entstehung unsrer Schrift nicht ohne eine bestimmte literarische Tendenz hat vorstellen können. Ob sein Zweck vielleicht ein präliterarischer war, kam für ihn nach Ablehnung des wirklichen Briefcharakters nicht mehr in Frage. Ähnlich urteilt auch Deißmann (S. 242), der die Selbstbezeichnung in 13, 22 λόγος τῆς παρακλήσεως für nicht ganz unwesentlich zu halten scheint und dann fortfährt: „man hätte gar keine Veranlassung, ihn (den Hebräerbrief) für etwas andres als für eine literarische Rede zu halten, also nicht einmal für eine Epistel,“ wenn nicht der Schluß die Vermutung nahelegte, daß der Briefeingang verloren gegangen sei. Das ist aber, wie Wr. (S. 7 f.) mit Recht nachweist, eine Ausflucht, die nur wenig Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen kann. Eine literarische Rede, d. h. wie ich D. verstehe, ein nur den Stil und die Lebendigkeit der Rede nachahmendes, sich aber an die Öffentlichkeit wendendes und sein Publikum erst suchendes Literaturwerk kann eben der Hebräerbrief nicht sein, wenn es, wie oben zu zeigen versucht wurde, unmöglich ist, zu leugnen, daß persönliche Beziehungen des Verfassers zu seinem Publikum und die Rücksicht auf bestimmte konkrete Verhältnisse in ihm zu finden sind. Am weitesten in der von uns eingeschlagenen Richtung ist v. Soden (K. H. C. S. 6—7) gegangen, der die Behauptung aufstellt, daß unsre Schrift nach den Regeln der griechischen Rhetorik aufgebaut sei. Hebr. ist „weniger als Brief gedacht und aufgesetzt, denn als ein schriftlicher Vortrag, vielleicht ein, wenn auch über das Maß mündlicher Rede hinausgehendes Beispiel für die Art von Vorträgen, wie sie in den

christlichen Versammlungen (wenigstens Roms) von hervorragenden Männern schon damals unter Umständen zu hören waren.“ Wie weit v. Sodens Behauptung, daß „der Aufbau des Briefes völlig den Gesetzen der antiken Rhetorik“ entspreche, begründet oder wirklich so fragwürdig sei, wie Wr. meint (S. 37), kann hier nicht weiter untersucht werden. An und für sich ist nicht recht ersichtlich, warum ein christlicher Redner, — und der Verfasser des Hebr. Briefes macht unbestritten den Eindruck eines rhetorisch geschulten Mannes, — sich nicht der antiken Kunstformen sollte bedient haben, auch wenn dabei einige Abweichungen zu konstatieren wären. Andererseits aber verstehe ich nicht, warum v. S. aus seiner Aufstellung nicht die Folgerung, daß uns eine christliche Rede vorliegt, gezogen hat? Liegt es nicht bei ihm, wie bei Wr. und D. daran, daß man im allgemeinen noch viel zu sehr gewohnt ist, jene Zeit der christlichen Gemeinde vor allem als eine literarisch produktive oder wenigstens die literarische Produktion als eine wesentlich selbständige Lebensäußerung anzusehen, während sie doch tatsächlich nur ein schwacher und verschwindend kleiner Niederschlag einer starken zur mündlichen Wirksamkeit und Propaganda, zum Zeugen und Bekennen anregenden und dazu fortreißenden Bewegung gewesen ist. (Vgl. 1 Kor 14 oder Jac 3.) Jene Vorstellung, als ob die ältesten christlichen Schriftsteller nach langer Meditation und mühsamer Durchforschung und Vergleichung schriftlicher Quellen und Vorbilder ihre Werke niedergeschrieben und komponiert hätten, ist in vielen Fällen, ob auch unbewußt, von größerem Einfluß, als es berechtigt ist. Was Deißmann von den Briefen des Paulus überzeugend nachgewiesen hat, nämlich daß sie eigentlich präliterarischen oder überhaupt unliterarischen Charakters sind, wird zum großen Teil auch von den andern neutestamentlichen Schriften, vielleicht sogar von den johanneischen, gelten müssen.

Sicher aber wird man es von dem Hebr. Briefe sagen müssen. Richtet in ihm ein christlicher Lehrer (oder Evangelist) an bestimmte Leute, deren Verhältnisse und Erfahrungen bekannt sind, Worte der Belehrung und Ermahnung, der Aufmunterung und Zusprache, so bleibt, wenn gegen den Charakter als wirklicher Brief wichtige Gründe sprechen, nur die Möglichkeit, in ihm die Niederschrift eines Vortrags, einer Rede zu sehen¹. Zu diesem Hauptgrunde kommen einige kleinere Beobachtungen,

¹ In The Expositor III hat C. Clemen den Versuch gemacht, Hebr. 3, 1—4, 16

die an sich nicht ausschlaggebend wären, aber mit ihm zusammen-
genommen unsre Hypothese wohl zu stützen imstande sind. Auch Wr.
hat, wie eben schon erwähnt wurde, auf das „wir“ hingewiesen, das die
ganze Schrift durchzieht. Noch bemerkenswerter ist der Wechsel
zwischen der Anrede „ihr“ und der Zusammenfassung des Schreibers
oder Redners mit seinem Publikum durch den Gebrauch der 1. Person
Plur. Besonders auffällig ist dieser Wechsel in 3, 12 ff. 6, 9—12, 10,
24—29. Für einen wirklichen Brief wäre er nicht wunderbar (vgl. Röm.
6, 15 f. 7, 4 ff. Eph. 4, 1—16 u. a.) Aber grade für eine Epistel, für
einen literarischen Brief bleibt er etwas Unnatürliches und Sonderbares.
Wir finden ihn in ähnlicher Weise im II. Clem. wieder, der einzigen
Schrift jener älteren Zeit, — dies Wort in weiterem Sinne gefaßt, —
die unstreitig eine niedergeschriebene Rede ist. Und es ist psychologisch
leicht erklärlich, daß der Redner, ob er vor oder nach dem mündlichen
Vortrag die Niederschrift vorgenommen oder veranlaßt hat, sich der
Situation, in der er vor seinen Zuhörern steht, vergegenwärtigt. Ferner
könnte man zu der Stelle, die Deißmann hervorhebt, 13, 22, in der
unsre Schrift ein λόγος τῆς παρακλήσεως genannt wird, noch mehrere
andre hinzufügen, in denen der Verfasser den gleichen Ausdruck an-
wendet oder seine Tätigkeit als ein λέγειν bezeichnet: 5, 11. 6, 1. 8, 1.
9, 5. 11, 32. Auch hier braucht man nur an 1. Cor 1, 6. 7, 8, Röm 15, 8,
2 Cor 1, 18 und viele andre Stellen zu denken, um zu erkennen, daß
diese Bezeichnung auch in einem wirklichen Briefe und selbst in einer
Epistel nichts besonders Auffälliges an sich hätte. Wohl aber ist
wenigstens an einigen dieser Stellen die Verbindung, in der jene Be-
zeichnungen gebraucht werden, derartig, daß sie für den mündlichen
Vortrag natürlich und passend, für eine Abhandlung schwerfällig und
umständlich erscheinen müssen. Dazu gehört gleich die erste Stelle
5, 11 περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμηνεύτος λέγειν, ἐπεὶ νῦν οἱ
γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς. Wenn Bernhard Weiß (Kr. Ex. Komm. Meyer
1888 S. 140) von diesem letzten Worte sagt, es bezeichne die Sphäre,
in welcher ihre Trägheit in Betracht komme, ihre Gehörwerkzeuge,

als eine den Zusammenhang unterbrechende Homilie zu erweisen; ferner hat sich S. A.
Simcox in The Expository Times (1905?) 10 dafür ausgesprochen, daß C. 1—12 eine Homilie
mit einer von Paulus angefügten Empfehlung sei; die Notiz über Timotheus in 13, 23
sieht er als in derselben Situation wie 2 Tim. 4, 9 geschrieben an. Beide Aufsätze
haben mir nicht zur Verfügung gestanden; ich zitiere sie nach Th. J. B. Bd. 16 I,
S. 146 u. Bd. 19 I, S. 157. Aus älterer Zeit ist zu erwähnen J. Berger, der 1797 in der
Göttingischen Bibliothek der neuesten theologischen Literatur B. III S. 449 einen Auf-
satz: Der Br. an die Hebr. — eine Homilie, veröffentlicht hat.

natürlich in geistigem Sinne, so ist das ja selbstverständlich richtig; von leiblicher Schwerhörigkeit oder Ermüdung im Hören hat er nicht reden wollen. Aber es ist doch bemerkenswert, daß er ein Bild gebraucht, das dem Vortragenden näher liegen mußte, als dem an ein ideales Publikum denkenden Schriftsteller. Vielleicht könnte man einwenden, daß ihm das Bild nahe lag, nachdem er einmal die Worte λόγος und λέγειν benutzt hatte; aber er fährt dann fort: καὶ γὰρ ὀφείλοντες εἶναι διδάσκαλοι διὰ τὸν χρόνον, πάλιν χρεῖαν ἔχετε τοῦ διδάσκειν ὑμᾶς. Mir scheint, als ob Wr. (S. 32) es sich doch zu leicht macht, wenn er meint, daß der Ausdruck „Lehrer sein“ nichts weiter besage, als daß die Leser reif sein sollten in der christlichen Erkenntnis. „Hat man die Reife, so ist eben die Vorbedingung zum Lehren da: in diesem Gedanken hat der Verfasser seine Wendung gewählt.“ Man wird doch fragen dürfen: Welche Vorstellung hat er und haben denn die Leser — oder Hörer — damit verbinden müssen, wenn zu ihnen gesagt wurde: ihr solltet der Zeit nach schon διδάσκαλοι sein? Natürlich hat der Verfasser nicht gemeint, daß sie alle sich zum Lehrerberuf vorbereiteten; er hat an diesem Ausdruck nur ihre christliche Erkenntnisreife messen wollen. Aber unter διδάσκαλον εἶναι verstand er (und die Hörer oder Leser) sicherlich nicht eine beliebige facultas docendi, sondern es verband sich für sie damit die Vorstellung der Lehrtätigkeit in der Gemeinde. Diese war aber so vorwiegend eine mündliche, lebendige und persönliche, daß die etwa beginnende literarische kaum in Frage kam. Ohne also hierauf so großes Gewicht zu legen, wird man doch sagen können, daß alle einzelnen Momente zusammengenommen, V. 11 u. 12 sich in den mündlichen Vortrag natürlicher und ungezwungener einfügen lassen, als in einen Brief, geschweige denn in eine schriftliche Abhandlung. Den gleichen Eindruck erweckt die Stelle 11, 30 καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείπει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος Gewiß könnte sich so auch ein Schriftsteller oder ein Briefschreiber ausgedrückt haben. Aber auch dann müßte man sagen, daß er diese Wendung dem Magazin der Rhetorik entnommen hat, während der Redner auf seinem Gebiete geblieben wäre.

Freilich steht allen diesen Einzelbeobachtungen nun der Schluß der Schrift, offenbar nach anderer Richtungweisend, gegenüber. Die Worte C. 13, 22—24 lassen sich nicht anders verstehen, denn entweder als Teile eines wirklichen Briefes oder als Anhang mit der Absicht, der vorstehenden Abhandlung den Schein eines wirklichen Briefes zu verleihen. Und genau so wie bei der Erklärung, warum der Briefein-

gang fortgefallen ist, ist man bei der Frage, wie dieser Briefschluß angefügt worden ist, auf Vermutungen angewiesen, die in der Schrift selbst keinen Anhalt haben. Man kann freilich darauf hinweisen, daß dieser Schluß als ein späterer Anhang deshalb erscheinen könnte, weil — vorsichtig ausgedrückt — einzelnes in ihm zum Vorhergehenden nicht recht zu passen scheint. Wie ist der Verfasser nach seinen langen theoretischen Erörterungen, nach dieser Abhandlung, in der die lehrhaften Partien den weitaus größeren Raum beanspruchen und nicht etwa (Wr. S. 16—20) bloß die Paränese vorbereiten sollen, dazu gekommen, seine Schrift, einen λόγος τῆς παρακλήσεως zu nennen? Einem späteren, dem die Ermahnungen das wichtigste und wertvollste an der vorliegenden Schrift erschienen, lag diese Bezeichnung näher, als dem Verf. selbst. Ferner: ist er sich nach 5, 11 dessen bewußt gewesen, daß er sein Thema ausführlich behandeln müsse, und nach 11, 32 dessen, daß er nachgrade schon fast zu weitschweifig geworden sei, so ist die Bemerkung, er habe nur διὰ βραχείων geschrieben, eine merkwürdige Entschuldigung. Endlich sei nochmals erwähnt, daß die Zusage seiner baldigen Ankunft in V. 23 immer wieder der Anlaß für verschiedene Erklärungsversuche, warum er in solcher Voraussicht eine so lange lehrhafte Auseinandersetzung vorausschickt, geworden ist. Doch gebe ich zu, daß ein zu starkes Betonen dieser Einzelheiten kleinlich oder pedantisch genannt werden könnte. Auch daß V. 20, 21 einen natürlichen und sachgemäßen Schluß einer Rede bilden würden, ist nicht ausschlaggebend, da man nur auf 1 Petr. oder Phil. hinzuweisen braucht, in denen auch den feierlichen Schlußworten der Ermahnung bzw. Abhandlung noch einige persönliche Bemerkungen folgen. Wohl aber möchte ich noch auf folgendes aufmerksam machen, was für unsre Frage von Entscheidung sein könnte, weil es für die spätere Hinzufügung des Schlusses eine Erklärung zu bieten imstande ist. Außer den Schlußversen 13, 22 bis 24 wird nämlich für gewöhnlich auch 13, 19 als Beweis für den Charakter des Briefes oder der Epistel angeführt; oder genauer das Wort: ἀποκατασταθῶ ὑμῖν. Luther übersetzt gradezu: auf daß ich aufschierste wieder zu euch komme; Weizsäcker: damit ich euch rasch wiedergegeben werden möge. Das ist zwar vorsichtiger, wird aber wohl auch von ihm nicht anders verstanden sein, als von den meisten (soweit ich sehen kann, sogar allen) Auslegern. Sie weichen mitunter in den von ihnen erratenen Gründen, warum der Verf. wiedergeschenkt werden soll, von einander ab, ob etwa Krankheit oder Gefangenschaft oder Verbannung oder andre persönliche Rücksichten ihn ferngehalten

haben; — aber darin sind sie einig, daß so nur einer sprechen könne, der von denen, die er anredet, räumlich entfernt ist. Tatsächlich aber braucht der Ausdruck an sich nicht zwingend zu dieser Annahme zu führen. ἀποκαθίστασθαι heißt nicht redire, sondern restitui; besonders häufig wird das Wort in der medizinischen Literatur gebraucht in der Bedeutung: sich legen, aufhören — von Krankheiten, vom Fieber u. ä.; sonst heißt es wiederhergestellt, in den vorigen Stand gesetzt werden, und wird von Personen überhaupt nicht gebraucht, auch im N. T. nur von Kranken Mc. 8, 25. 3, 5 u. Par. In einem Briefe würde man es unbedenklich mit wiedergeschenkt werden im Sinne von zurückkehren übersetzen; aber d. i. nicht die einzige mögliche Übersetzung; an sich hindert nichts dies Wort und zwar in dieser Verbindung mit dem Dat. comm. auch in mündlicher Anrede zu gebrauchen. Für die Verhältnisse, Erwartungen oder Befürchtungen, die den Verf. zu diesem Ausdruck veranlaßt haben könnten, liegen mancherlei Möglichkeiten vor; und wir sind auf Vermutungen, aufs Raten angewiesen, aber nicht mehr, als wenn man die Worte einem von den Angeredeten entfernt Weilenden in den Mund legt. Es wird sich in beiden Fällen um den Wunsch handeln, zu ihnen wieder in das frühere Verhältnis gesetzt zu werden, persönlichen Verkehr, Zusammensein und Gemeinschaft wiederzugewinnen; aber auch wer Abschied nimmt, wer nur vorübergehend an einem Orte weilt, wer vor einer ernsten Entscheidung steht, wem eine Gefahr droht, kann diesen Wunsch aussprechen und er wird keine Veranlassung haben, vor einem vertrauten Zuhörerkreise, dem die näheren Umstände bekannt sind, diese noch ausführlicher darzulegen. Auch von dem Schreiber eines wirklichen Briefes kann das gesagt werden, nicht aber von dem Epistolographen, der mit einer so leisen, verschiedene Auslegung zulassenden Andeutung nicht hätte zufrieden sein können. Gibt man aber die Möglichkeit zu, daß V. 19 auch von einem Redner im mündlichen Vortrag benutzt worden sein kann, dann ist es auch nicht mehr so fernliegend anzunehmen, daß grade dieser V. der Anlaß zur Hinzufügung des Schlusses geworden ist. Nachdem die Niederschrift erfolgt war, konnte in einer Zeit, wo man den ursprünglichen Charakter des Buches vergessen hatte, grade der Ausdruck ἀποκ. ὑμῖν zu der Vermutung verleiten, daß ein Brieftorso vorliege, den man wenigstens am Schluß wieder ergänzen wollte.

Freilich würden sich mit dieser Annahme neue Schwierigkeiten ergeben, die das Problem seiner Lösung nicht näher führen würden.

Die Hinzufügung eines Briefschlusses bliebe immer merkwürdig der Tatsache gegenüber, daß man nicht auch einen Eingang und eine Grußüberschrift fingiert hat; und besonders wenn der spätere Redaktor die Schrift zu einem Briefe des Paulus hat machen wollen, aber auch in jedem andern Falle wäre es noch nicht erklärt, warum er sich nicht deutlicherer Hinweise bedient hat. Daher wird es doch geratener sein, diesem unsichern Boden der Hypothese des fingierten Schlusses, die sich ebensowenig überzeugend nachweisen läßt, wie die des verlorenen Briefeingangs, aufzugeben. Dann kämen wir aber nach allem vorangegangenen zu der Annahme, daß uns in Hebr. eine niedergeschriebene und dann an irgend eine Gemeinde versandte Rede vorliegt. Nur wird es notwendig sein, diese Schlußfolgerung zu modifizieren, und zu zeigen, daß sie — recht verstanden — nichts Absonderliches und Undenkbares an sich hat, sondern sich wohl in das Bild, das wir uns von der urchristlichen Zeit und ihrer literarischen Produktivität machen müssen, hineinfügt. Es sei zuvor noch einmal daran erinnert, daß wir in II Clem. ein untrügliches Beispiel dafür haben, daß auch damals Reden aufgezeichnet wurden und weiterhin zum Vorlesen dienten. Man hat sich nach Ergänzung dieser Schrift, soweit ich sehen konnte, ohne weitere Bedenken mit der Tatsache, daß uns hier ein „präliterarisches“ Produkt überliefert ist, nicht ein eigentlich literarisches Werk, abgefunden und sich auch nicht sonderlich bemüht, diese zunächst einzigartige Erscheinung zu erklären. Auch Harnack hält die Versendung einer Predigt für ein Unikum¹, aber nicht für unmöglich, daß eine Predigt für wichtig genug befunden werden konnte, um sie einer Schwestergemeinde mitzuteilen, wobei sie natürlich mit einigen begleitenden Worten versehen worden sein müsse. Man müsse dann annehmen, „daß die Römer mit einigen kurzen begleitenden Worten diese bei ihnen gehaltene Predigt (eben II Clem.), weil sie ihnen besonders erbaulich und wichtig erschienen ist, an die Korinther gesandt haben, sei es, daß sie gebeten waren, ein Wort der Stärkung zu übersenden, sei es, daß sie es ungebeten taten.“ Mögen selbst mehrere Jahrzehnte beide Schriften von einander trennen, so wird doch, was man bei der einen erklärlich findet, auch der anderen zugestanden werden müssen. Es kann doch auch ein einzelner Lehrer eine von ihm gehaltene Predigt für wichtig genug gehalten haben, um sie zu veröffentlichen oder einer anderen ihm nahestehenden Gemeinde zu übersenden. Und was man gegen die Wahrscheinlichkeit

¹ Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 1897. S. 445f.

dieser Annahme sagen könnte, würde in demselben Maße auch für II Clem. gelten, für dessen Vorhandensein man mit Rücksicht darauf, daß er sofort mit seinem Auftauchen als „Brief“ vor uns erscheint, keine andere Erklärung, als die obige Harnacks, zu geben vermag.

Aber noch nach einer andern Seite hin läßt sich die Behauptung, Hebr. sei eine ursprünglich gehaltene und dann an eine Gemeinde versandte Predigt, ihrer Seltsamkeit entkleiden. Ich verweise noch einmal auf die oben erwähnte Äußerung Wredes, daß die in 10, 32ff. enthaltene Mahnung von dem Verfasser schon vor der Niederschrift in mündlicher Predigt verwertet sein könne, und auf die ungefähr nach derselben Richtung weisende Bemerkung v. Sodens, daß uns in Hebr. ein Beispiel für die Art damals gehaltener christlicher Vorträge überliefert sei. Was Wr. von der einen Stelle zugibt, kann auch von anderen, auch von dem ganzen gelten, wenn man erst, wie auch er, erkannt hat, daß Hebr. mehr den Eindruck einer Rede, als den eines schriftlichen Erzeugnisses mache, — und v. Sodens Andeutung fordert gradezu zu der Schlußfolgerung auf, daß der Verf., wenn nicht seine Erörterungen überhaupt vorher schon mündlich vorgetragen, so doch sicher unter dem Einfluß seiner Eigenschaft und gewohnten Tätigkeit als Redner gestanden hat. Das aber wäre das eigentlich Wertvolle und Interessante für uns. Ob er die ausgesprochene Absicht gehabt hat, eine von ihm gehaltene Rede wörtlich aufzuzeichnen und andern mitzuteilen, kann uns im letzten Grunde gleichgiltig sein. Auch wenn man unsre Behauptung dahin reduziert, daß der Verfasser nicht als meditierender Schriftsteller, sondern als Redner geschrieben, aus der Fülle des ihm in seiner Lehrtätigkeit naheliegenden Stoffes geschöpft und sich des hierbei von ihm geeigneten Stiles bedient hat, bliebe sie nicht ohne Wert. Aber zwischen diesen beiden Polen gäbe es noch verschiedene Möglichkeiten. Wie weit und wo die unbewußte Benutzung rednerischer Form und rhetorischen Stiles zu einer beabsichtigten Rekapitulation schon verwerteter Gedankengänge und Ermahnungen geworden ist, darüber läßt sich nichts entscheiden. Mir will scheinen, als ob nicht bloß die lehrhaften Erörterungen, sondern grade die paränetischen Parteen der Schrift den Eindruck der Wiedergabe von mündlich vorgetragenem erwecken. Je weiter wir aber in dieser Richtung gehen, desto leichter erklären sich die Schwierigkeiten, von denen oben die Rede war. Sowohl das Fehlen des Briefeingangs, wie der Mangel eines konkreten Anlasses, wie endlich die wenigen, sich nur auf die letzten Verse beschränkenden Andeutungen des brieflichen Charakters werden verständlich, je mehr man

annimmt, daß der Verfasser nicht ein Sendschreiben aus bestimmtem Anlaß an eine ferne Gemeinde unter Berücksichtigung ihrer Verhältnisse, auch nicht einem modernen Schriftsteller gleich eine Abhandlung für ein bestimmtes Publikum hat schreiben wollen, sondern daß er — „sei es, daß er gebeten war, ein Wort der Stärkung zu übersenden, sei es, daß er es ungebeten tat“, — einem ihm nahestehenden Kreis von Christen das, was er anderen bereits vorgehalten hatte, auch zugänglich machen wollte.

An sich scheint diese ganze Frage von untergeordneter Bedeutung zu sein; wichtiger als die literarische Form einer Schrift und die Absicht des Verfassers nach dieser Seite hin, ist natürlich der Inhalt. Aber es läßt sich doch zeigen, daß sie — in den Zusammenhang der urchristlichen Probleme gestellt — für ihre Beurteilung nicht ohne Belang ist. Die obige Behauptung von dem unliterarischen Charakter jener ersten Jahrzehnte der christlichen Zeit wird kaum im Ernst geleugnet werden, wenn man zugibt, daß die größere oder geringere Zahl von Schriftwerken nicht ohne weiteres maßgebend ist. Selbst wenn, was kaum anzunehmen ist, uns nur ein kleiner Bruchteil aller schriftlichen Produkte jener Zeit erhalten geblieben wäre, müßte man doch zugeben, daß sie nicht in erster Reihe auf literarischem Wege wirken wollte. Es ist doch eben ein Kennzeichen enthusiastisch bewegter Zeiten, daß sie nicht in mühsamer Reflexion und angestrenzter Spekulation sich einige literarische Produkte abpressen, sondern daß sich das Neue, das sie bringen, in einem gewaltigen Strome mündlicher Wirksamkeit ergießt. Man könnte vielleicht Lc. I, 1—4 entgegenhalten; aber abgesehen davon, daß es sich bei den Evangelien um geschichtliche Stoffe handelt, liegt in diesen Worten noch keine Andeutung der Absicht, der Nachwelt die Kenntnis des Lebensganges Jesu zu erhalten; andererseits haben wir die Tradition, daß auch Mc. irgendwie auf mündliche Vorträge zurückzuführen ist. Sicherlich aber werden wir die Reste schriftlicher Zeugnisse aus solcher Zeit, — und zwar noch mehr, wenn wir der Überzeugung sind, daß sie höchstwahrscheinlich doch das wesentliche darstellen, was in ihr überhaupt geschrieben worden ist, — ganz anders ansehen, wenn wir uns dessen bewußt bleiben, daß sie nur ein schwacher Widerhall dessen sind, was sie bewegte. Sie sind nicht ein Codex aller Anschauungen, Einrichtungen und Verhältnisse, die man nur abzulesen brauchte, um über sie völlig informiert zu sein. Das wird nicht bloß in der praktischen Verwertung zu wenig beachtet; grade mit der historischen philologischen Kritik, der damit keineswegs ihr Recht abgesprochen werden soll, wird

leicht die Neigung verbunden sein, in den schriftlichen Zeugnissen die Resultate peinlicher Überlegung, wie man den Stoff möglichst genau und umfassend überliefern könnte, anzusehen. Hier könnte wohl die religionsgeschichtliche Methode Wandel schaffen, wenn sie nur Ernst damit machen wollte, in den literarischen Erzeugnissen nur den Bodensatz unter den Wogen einer starken geistigen Bewegung zu erkennen. Es würde dazu dienen, wenn man versuchen würde, die urchristlichen Dokumente als einen Spiegel für die gewaltige mündliche Wirksamkeit jener Zeit zu betrachten und die Gesetze dieser Tätigkeit aus ihnen, soweit möglich, zu erschließen.

Im besondern könnte uns Hebr. als ein Beispiel der lehrhaften Paränese gelten, für den λόγος γνῶσεως des Apostels Paulus (1 Cor. 12, 8) oder auch für die διδασκαλία und παράκλησις (Röm. 12, 7, 8) im Unterschied von der pneumatischen Rede, der Prophetie, deren Vorbilder in den johanneischen Reden Jesu vorliegen. Für jene ist charakteristisch die typische Auslegung und Anwendung alttestamentlicher Begriffe und Anschauungen, die Verbindung von Lehre und Mahnung und die logische Entwicklung des Gedankens im Anschluß an ein bestimmtes Thema oder mehrere Themata, während die pneumatische Rede ihren Ausgangspunkt von einem kurzen Gleichnisworte nimmt, das dann von den verschiedensten Seiten aus beleuchtet wird, und die, ohne daß sie zu neuen Gedanken fortschreitet, in abwechslungsreichen Variationen fortfließt. Doch sind wir hier bei einer Frage angelangt, die nicht mehr zum Thema des literarischen Rätsels des Hebr. gehört und besondere eingehende Untersuchung verlangt.

Die Gebete in der Didache.

Von G. Klein in Stockholm.

Zum Verständnis dieser Gebete muß Folgendes festgehalten werden. Die neuen Institutionen der urchristlichen Gemeinde, die sich allmählich bilden, haben wohl den Zweck sich vom Judentum möglichst zu separieren, aber die Wurzeln zu untergraben, konnte und durfte man sich nicht entschließen. Nur Anhänger Marcions und Gnostiker haben den ernstlichen Versuch gemacht vom Judengott und vom jüdischen Einfluß sich ganz zu emanzipieren. Wäre ihnen der Versuch geglückt, so würde aus dem Christentum ein heidnischer Mysterienkult geworden sein. Dank dem tief eingewurzelten Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit Israel, das die offiziellen Kreise der Urchristenheit erfüllt hat, ist es vor einer völligen Paganisierung bewahrt worden. — Im Mittelpunkt dieses Bewußtseins stand als Eckstein der Glaube an den Messias Jesus. Mit der Ankunft des Messias begann für das kleine jüdische Häuflein des christusgläubigen Israel eine neue Epoche. Es soll hier nur in Kürze darauf hingewiesen werden, worin dieses Neue zum Ausdruck kommen sollte. Ein Tanna des ersten Jahrhunderts, Ben Soma, folgert aus Jer 16, 14, daß man in der messianischen Zeit des Auszuges aus Ägypten nicht mehr gedenken wird. Seine Meinung ist nicht, daß die Feier des Passahfestes ganz aufhören wird, sondern das Fest wird einen andern Inhalt bekommen.¹ — Bedeutungsvoll sind auch die Aussprüche: In der messianischen Zeit wird das Zeremonialgesetz aufgehoben werden,² wird der böse Trieb (Jezer hara) entfernt werden.³ Infolgedessen sagte man auf Grund von Pred 12, 1: In den Tagen des Messias werden die Gegensätze von Tugend und Laster nicht existieren.⁴ Von hier aus ist die Lehre von der christlichen Freiheit, wie sie namentlich von Paulus entwickelt wurde, zu verstehen. Von hier aus begreift man auch, welche

¹ Mechilta Bo P. 16: עתידים ישראל שלא להזכיר יציאת מצרים לעתיד לבוא.

² Nidda 61a, Ab. s. 3a: מצות בטלות לעתיד לבוא.

³ Sukka 52a: לעתיד לבוא מביאו הקב"ה ושוחרטו וכו'.

⁴ Sabbat 151b, Midr. Kohel. z. St. u. Sefer Chasidim ed. J. Wistinetzki S. 5: אלו ימות המשיח שאין בהם לא זכות ולא חובה.

Richtung die messianische Gemeinde einschlagen mußte, um die Kontinuität mit der alten aufrecht zu erhalten; der jüdischen Form wurde, wo es anging, ein christlicher Inhalt gegeben. So bestimmte man zB., daß man den Juden gleich, dreimal des Tages beten soll. Aber dieses Gebet soll nicht das jüdische „Achtzehngebet“ sein, sondern das „Gebet des Herrn“. Allein auch dieses Gebet hat eine jüdische Form; denn es besteht aus sieben Bitten, dem jüdischen Birkath scheba (Siebengebet), das für Sabbath und Festtage bestimmt war, entsprechend.¹

Auch die Danksagung (Eucharistie) in der Didache soll in erster Linie nichts anderes als ein Äquivalent für jüdische Einrichtungen sein, was in Folgendem bewiesen werden soll. — C. 9, 2 entspricht dem Kiddusch, dem Gebet der Weihe und Heiligung, das am Eingange der Sabbathe und Festtage gesprochen werden mußte.

3 und 4 entsprechen dem Segensspruche über das Brot.

C. 10, 2—5 entsprechen den drei Segenssprüchen, aus denen das Tischgebet besteht.

Für diese Gebete hat D. die Benennung Eucharistie. Das wäre hebräisch Hodaah. So wird das Gebet „Modim“ im Achtzehngebet genannt nach Berach 29a, 34b; Megilla 18a. Diese Gebetformel ist sehr alt; sie findet sich bereits in 1Ch 29, 13ff. In unseren Gebeten kommt die Formel „wir danken dir“ viermal vor: 9, 1. 3; 10, 2. 3. Das ist aber nicht der einzige Grund für diese Benennung. Nach meinem Dafürhalten haben wir es auch hier mit einer messianischen Umdeutung zu tun. Auf Grund von Ps 56, 13: „Mir, o Gott, liegen ob deine Gelübde, bezahlen will ich dir Dankopfer“, wird im Midrasch erklärt: In der messianischen Zeit werden alle Gebete aufhören, nur das Dankgebet wird bleiben. Ebenso werden alle Opfer verschwinden, nur das Dankopfer wird bleiben. Das meint auch David, wenn er sagt: „Immer will ich dir Dankopfer bezahlen“. So heißt es auch Neh 12, 40: „und es blieben die beiden Dankopfer“, darunter ist zu verstehen das Dankgebet und das Dankopfer. Es wird ferner noch auf Jer 33, 11 verwiesen.² Die

¹ Vgl. Paul Drews, „Untersuchungen zur Didache“ in dieser Zeitschrift 1904 bes. S. 74 ff. Er sagt treffend: „Der Verf. (der Gebete) ist also nicht radikal; er bricht nicht, aber er biegt um“. S. auch meine Abhandlung: Die ursprüngliche Gestalt des Vaterunsers, in dieser Zeitschr. 1906 S. 34 ff.

² S. Jalkut Tehillim z. St. § 774; Tanchuma ed. Buber Abthlg. Emor S. 96 und Anm. 163 das. Ich führe die Stelle nach Jalkut an: כל . . . על אלהים נדריך אשלם תודות לך . . . כל . . . התפלות בשלות לעתיד לבוא והודיה אינה בשלה וכל הקרבנות בשלות והתודה אינה בשלה לעולם הוי אשלם תודות לך הה"ד ותעמודנה שתי התודות בבית האלהים, תודת התפלה ותודת הקרבן Beachte die Übersetzung von „Tোধ“ in Neh 12, 40.

Benennung Eucharistie hat der Verfasser demnach mit Absicht gebraucht, um damit das messianische Gebet, wie das messianische Opfer zu bezeichnen, denn als solches gilt ihm die Mahlzeit: Vergleiche 9, 1 u. 5.

Der Kiddusch.

Anknüpfend an Ex 20, 8: „Gedenke des Sabbathtages, um ihn zu heiligen“ heißt es in der Mechilta des R. Simon ben Jochai:¹ „Gedenke“, aus diesem Gebote folgt, daß man den Kiddusch nur über einen Kelch mit Wein sprechen soll. In der Mechilta des R. Ismael lautet die Stelle anders. Nicht aus „Gedenke“, sondern aus „ihn zu heiligen“ wird der Gebrauch des Kiddusch hergeleitet. Dort heißt es: „ihn zu heiligen“ mit einer Benediktion. Auf Grund dieser Stelle sagten sie (die Weisen), daß man den Kiddusch beim Eingange (des Sabbaths) über Wein sprechen soll. Aus dem Worte „Jom“ (Tag) geht indeß hervor, daß man nur den Tag mit Wein heiligen soll, woher weiß man, daß auch die Nacht (mit Wein) geheiligt werden soll? Aus Ex 3, 1. 14: „ihr sollt den Sabbath beobachten, denn er ist heilig“. Das gilt aber nur für Sabbath, woher weiß man, daß dies auch für Festtage gilt? Aus Lev 23, 2. 3, wo die Festtage dem Sabbath gleichgestellt werden. — In dieser Weise suchte man einen alten Brauch an ein Schriftwort anzulehnen. —

Die Benediktion über den Wein lautet: Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der erschafft die Frucht des Weinstocks.

Am Sabbath wird noch eine Danksagung dafür hinzugefügt, daß Gott den Sabbath eingesetzt hat zur Erinnerung an die Schöpfung und an den Auszug aus Ägypten. Der Kiddusch an den Festtagen erwähnt nur des Auszuges aus Ägypten, und es wird außerdem noch der Name und Charakter des Festes hinzugefügt.

Um das Verständnis der Untersuchung zu erleichtern, setze ich den Text her. Die Übersetzung ist der Harnack'schen Ausgabe entnommen.

D. IX, 1. Betreffs der Danksagung ferner, dankt also: 2. Erstlich in Bezug auf den Kelch: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Deines Knechtes David, welchen du uns kund getan hast durch Deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit“.

D. IX, 2. 1) ist auch ein Kiddusch, eine Benediktion über Wein, aber sein Inhalt ist nicht jüdisch. An die jüdische Vorlage erinnern nur zwei Worte: „heilig“ und „Weinstock“. In dem jüdischen Kiddusch

¹ Ed. D. Hoffmann, Frankfurt a.-M. 1905. S. 107.

kommt das Wort „heilig“ fünfmal vor: 1. er heiligte uns durch seine Gebote, 2. er gab uns seinen heiligen Sabbath, 3. du hast uns geheiligt vor allen Völkern; 4. und deinen heiligen Sabbath hast du in Liebe und Wohlgefallen uns zum Erbe gegeben, 5. Gelobt seist du, Ewiger, der den Sabbath heiligt. In dem Kiddusch der Didache kommt nur einmal „heilig“ vor, und zwar in der Verbindung mit dem Weinstock Davids. Aber dieses eine Mal genügte ihm, um „umzubiegen und nicht zu brechen“. Aus diesem Grunde hat er auch den „Weinstock“ beibehalten, um seiner Vorlage nicht ganz untreu zu sein. Aber er deutet diesen geistig, wie das deutlich im dritten Vers gesagt wird. Der sichtbare Wein soll an den unsichtbaren erinnern. So ist ihm „die Frucht des Weinstockes“, wie der Wein in der jüdischen Vorlage genannt wird, Jesus. Zunächst als Sproß Davids. Vergl. Jes 11, 1 und namentlich Jer 33, 15. Nach letzterer Stelle ist das Gebet im „Achtzehngebet“ formuliert worden: „Den Sproß Davids, deines Knechtes, lasse bald hervorsproßen“. Dieser Sproß des Knechtes David ist der Knecht Jesus. Was für Frucht dieser gezeitigt hat, daran sollte der Wein als Symbol des Blutes, das Jesus vergossen hat, erinnern. Der Verfasser der Gebete in der D. setzt die Bekanntschaft mit dem Johannesevangelium, namentlich mit Joh 6 voraus, wie das bereits von Harnack erkannt wurde. (Vgl. Die Lehre der zwölf Apostel von Adolf Harnack. Leipzig 1884. S. 80). Doch muß H. in einem wichtigen Stücke ergänzt werden. S. weiter.

IX, 4. Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengeführt eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde zusammengeführt werden in Dein Reich: Denn Dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit.

Birkath Hammozi, Benediction über das Brot.

Auf den Kiddusch folgt nach vorhergegangener Händewaschung¹ (netilath jadajim) die Benediction über das Brot. Diese lautet: „Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott, König der Welt, der Brot aus der Erde hervorbringt“ (nach Ps 104, 14).

Diese Benediction wurde auch Paras, Perusa „Brotbrechen“² genannt. S. Rosch hasch. 29b: לא יפרום אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם „man darf nicht beim Anschneiden des Brotes für Gäste den Segen sprechen, außer wenn man mit ihnen ißt“.

¹ Wohl auf Grund von Mt 15, 2ff. und Parall. Lc 11, 38 beseitigt.

² S. Levy, Nhb. W. s. v. פרים II.

Berachot 39b wird darüber diskutiert, ob man die Benediction „hammozi“ über ein ganzes Brot „schelemah“ oder auch über ein gebrochenes „perusah“ sprechen dürfe; außer allem Zweifel aber ist es, daß man am Passahabend über ein gebrochenes Stück Mazza die Benediction sprechen solle, und zwar aus dem Grunde, weil diese „Brot der Armut“ (Deut 16, 3) genannt wird. Das wird Pes 116a noch weiter so erklärt: so wie der Arme zum Mahle gewöhnlich ein gebrochenes Brot hat, ebenso sei hier (am Passahabend) ein gebrochenes Brot anzuwenden.

Aus dieser Diskussion geht zunächst hervor, daß auch die Juden „Perusah“ „gebrochenes Brot“ allegorisch faßten. Es ist demnach jüdischer Einfluß, wenn in der D. vom gebrochenen Brote die Rede ist. S. V. 3 und 4. Zu beachten ist, daß es XIV, 1 heißt: κλάετε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε. Das „Danken“ bezieht sich auf den Wein. Ebenso sagt auch Paulus vom Weine „segnen“ und vom Brote „brechen“. S. dagegen Apostelg 2, 46. 20, 7. 11.

Wie im Gebete über den Wein vermieden wird über den sinnlichen Genuß desselben zu danken, so wird in gleicher Weise beim Genusse des Brotes verfahren. Zunächst wird gedankt für das Leben und die Erkenntnis. — Um diese sinnbildliche Erklärung zu verstehen, muß auf jüdische und johanneische Gedanken Bezug genommen werden.

In Ex 20, 11: „Darum segnete der Ewige den Sabbathstag und heiligte ihn“ wird in Mechilta z. St. hinzugefügt: „er segnete ihn“ mit Manna „und heiligte“ ihn mit Manna. An den Wochentagen erhielt jeder nur ein Maß (Ex 16, 16), am Sabbath dagegen zwei Maße. Zur Erinnerung an diese doppelte Mannagabe gehören daher zur Weihe des Sabbaths zwei Brote.

In Ex 16, 4: „Siehe, ich werde Brot vom Himmel für euch regnen lassen“ wird in Mechilta z. St. hinzugefügt: Rabban Simon ben Gamaliel sagt: komm und sieh wie Israel von Gott geliebt wird. Aus Liebe zu ihm veränderte er die Naturgesetze (Maase Bereschith) und machte für sie das Oberste zu unterst und das Unterste zu oberst. Früher ließ er das Brot aus der Erde hervorgehen und den Tau vom Himmel herabfallen (s. Deut 38, 33), jetzt aber ist es anders geworden: Das Brot ist vom Himmel herabgefallen und der Tau ist zum Himmel emporgestiegen (s. Ex. 16, 14).

Eine eigentümliche Deutung erhält der Vers Ps 78, 25: ¹ „Speise der

¹ S. Weisheit Sal 16, 20: Dem gegenüber speisest du mit Engelkost dein Volk usw.

Mächtigen aß der Mensch; Zehrung schickte er ihnen in Fülle“. Nach Akiba wurde das Manna „Lechem Abirim“ „Brot der Engel“ genannt.¹ Nach Ismael ist das Manna eine Speise, die von den Gliedern absorbiert wird. Für „Abirim“ liest er „Ebarim“ = Glieder. — Das wird auch aus Ex 16, 14 bewiesen. Vom Manna wird gesagt: auf der Oberfläche der Wüste lag es wie feine, geschälte Körnchen (Dak mechuspas), מחפסס hat den Zahlenwert 248, das deutet auf die 248 Glieder des Menschen, von denen das Manna absorbiert wurde. — Und der Mensch, von dem Ps 78, 25 die Rede ist, ist Josua, „denn das Manna fiel herab auf seine Glieder und von seinen Gliedern nahm er und aß“.² Das besagt der Vers: „Speise der Glieder aß der Mensch“.

Wir haben es hier mit Spekulationen zu tun, die eines Geistes mit Johannes K. 6 sind. Nach meinem Dafürhalten ist dieses Kap. ein Fragment aus einer midraschartigen Predigt, die der vierte Evangelist Jesus über Ps 78 halten ließ. Der Psalm beginnt: „Horch auf mein Volk, auf meine Lehre, neiget euer Ohr den Worten meines Mundes. Ich will auftun mit Gleichnisrede meinen Mund, ich lasse strömen Rätsel aus der Urzeit“. . . . Auch in Joh 6 soll eine wichtige Lehre in Maschalform vorgetragen werden. — Anknüpfend an das Mannawunder, das eine Umwälzung der Naturordnung zufolge hatte, sagten sie zu Jesus: was tust du denn für Zeichen, daß wir es sehen und glauben dir? was schaffst du? Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, so wie geschrieben steht: „Brot vom Himmel gab er ihnen zu essen“ (Ps 78, 24). Was jetzt folgt ist ein Midrasch auf folgenden Vers in der angegebenen Deutung: „Speise der Glieder aß der Mensch. Speise schickte er ihm zur Sättigung“. Dieser Mensch ist nicht (35) Josua, sondern Jesus, der von sich sagt: „ich bin das Brot des Lebens, der zu mir kommt, wird nimmermehr hungern, und den, der an mich glaubt, wird nimmermehr dürsten“. 48, 49: „Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben in der Wüste das Manna gegessen und sind gestorben. Dieses ist das Brot, das vom Himmel herabkommt, damit einer davon esse und nicht sterbe. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wenn einer von diesem Brote ißt, wird er leben in Ewigkeit, und zwar ist das Brot, das ich geben werde, mein Fleisch (= lechem ebarim, Brot der Glieder) für das

¹ Joma 75 b.

² Mechilta Beschalach P. 3 gegen Ende. Vgl. Jalkut Machiri ed. Buber zu Ps 78 die Stellen über Manna und Bacher Ag. d. T. I. 254. על אבריו היה יורד ומאבריו היה נוטל ואוכל לכך נאמר לחם אבריים אכל איש

Leben der Welt (oder richtiger: für das ewige Leben ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς = חיי עולם). Außer dem Leben gewährt das Manna auch Erkenntnis. Auf das Murren der Juden antwortet Jesus (V. 44): Niemand kann zu mir kommen, außer wenn ihn der Vater, der mich gesandt hat, sieht, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage. Es steht geschrieben in den Propheten: Und sie werden alle von Gott gelehrt sein (Jes 54, 13). Jeder, der bei dem Vater gehört und gelernt hat, kommt zu mir. — Das Manna bietet aber noch mehr: neben Speise bietet es auch Trank. — Zu Num 11, 8: und sein (des Manna) Geschmack glich dem Geschmack des Saftes von Öl (לשד השמן), wird hinzugefügt: „Gleichwie das Kind, so lange es an der Brust (שד) der Mutter saugt, mancherlei Geschmack darin findet, so fanden die Israeliten auch in dem Manna, so lange sie davon aßen, mancherlei Geschmack“. ¹ So faßt denn Jesus die Gaben des Manna in die Worte zusammen (53): wenn ihr nicht das Fleisch des Sohnes des Menschen esset und sein Blut trinket, so habt ihr kein Leben in euch.

Jetzt wissen wir, was Brot und Wein bedeuten: sie sollen Sinnbilder für das Manna, d. h. für Jesus sein, ² denn er ist vom Himmel herabgekommen, und wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, der hat ewiges Leben (54) und der hat Erkenntnis, denn er ist von ihm gelehrt (45). Das ist der Sinn des Gebetes: wir danken dir für das Leben und die Erkenntnis, welche du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus.

Der zweite Teil der Benediction nimmt insofern auf die jüdische Vorlage Rücksicht, als in ihm des Brotes Erwähnung getan wird. Aber dieses wird allegorisch gedeutet. ³

Abweichend von der jüdischen Vorlage ist, daß über den Wein nur eine Benediction existiert und über das Brot zwei, während in der jüdischen Vorlage das Umgekehrte der Fall ist.

In der Formulierung der ersten Benediction ist die jüdische Vorlage noch zu erkennen. Aus dieser stammt das Ungelenke und Sprachwidrige in der Form. Man kann nicht Leben „kundtun“. Dieser Ausdruck ist aber der zweiten Eulogie im Tischgebet entlehnt. In dieser wird gedankt für den Bund, den Gott an unserem Körper besiegelt

¹ Joma 75b: מה שד זה כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוציא בו כמה טעמים אף המן כל זמן שישראל אוכלין אותו מוצאין בו כמה טעמים. Vgl. d. angef. St. Weish. Sal 26, 20ff.

² Philo deutet das Manna auf den Logos. Leg. alleg. 2, 21. Vgl. Siegfried, Philo S. 226.

³ Vgl. was Ps 80, 9ff. über den Weinstock Israel gesagt wird. Dieses wunderbare Bild hat wahrscheinlich die Anregung zu dieser Allegorie gegeben.

hat, „und für deine Lehre, die du uns gelehrt und für deine Gesetze, die du uns kundgetan hast (שהורעתנו) und für Leben, Gunst und Gnade, mit denen du uns begnadigt hast“. — Aus diesem Gebet ist nur der Dank fürs Leben, aber im christlichen Sinne und der Ausdruck „uns kundgetan“ beibehalten worden.¹

IX, 5. Niemand aber esse noch trinke von Eurer Eucharistie außer den auf den Herrnnamen Getauften; denn in Bezug hierauf hat der Herr gesagt: „Ihr sollt das Heilige nicht den Hunden geben“.

Zum Verständnis dieser Stelle muß sie, in extenso angeführt werden. Sie lautet: Mt 7, 6. Gebet das Heilige nicht den Hunden, und werfet eure Perlen nicht den Schweinen vor, damit sie nicht einmal dieselben zertreten mit ihren Füßen, und sich umkehren und euch zerreißen. — Vergl. die Parallele Jalkut Tehillim 764: Ein Skorpion stieß auf ein Kamel und wurde von diesem dafür mit dem Hufe gestoßen. Bei deinem Leben, sagte er, ich werde noch bis zu deinem Kopfe hinaufsteigen. Damit ist in Verbindung zu bringen, was Paulus über den unwürdigen Genuß des Herrnmahles sagt. 1 Cor 11, 29: „Es prüfe sich aber jeder selbst, und hierauf esse er von dem Brot und trinke von dem Becher. Denn wer da isset und trinkt, ißt und trinkt sich selbst zum Gericht, wenn er den Leib nicht unterscheidet. Deswegen sind viele Schwache und Kranke unter euch, und eine gute Zahl sind entschlafen“. So hat sich bewahrheitet, was im Bilde von den Hunden und Schweinen ausgesagt wird.

Es ist von Wichtigkeit zu erfahren, daß man Mt 7, 6 auf das Abendmahl angewendet hat. — Ist dies der Fall, so gehört V. 5 zum 14. Kap., denn was dort gelehrt wird, stimmt mit den Forderungen des Apostels 1 Cor 11 in der rechten Verfassung zu dem „Opfer“ hinzutreten, überein. — In diesem Zusammenhang paßt dieser Vers durchaus nicht, denn er enthält, nachdem hier alle für den Täufling notwendigen Handlungen,

¹ Es sei hier in Kürze auf den Zusammenhang des K. 6 mit Ps 78 hingewiesen. 6, 19 Jesus wandelt auf dem See, ist ein Gegenstück zu 78, 13; V. 24 die Menge sucht Jesus — kann ergänzt werden durch 78, 11: und sie vergaßen seine Taten und seine Wunder, die er ihnen gezeigt; V. 26: Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, ihr sucht mich nicht, weil ihr Zeichen gesehen habt, sondern weil ihr von den Broten gegessen habt. 78, 18: und sie versuchten Gott in ihrem Herzen, Speise zu verlangen für ihr Gelüst. V. 30: da sagten sie zu ihm: was tust du denn für Zeichen, daß wir es sehen und glauben dir? 78, 19: Und sie redeten wider Gott, sprachen: wird Gott vermögen einen Tisch anzurichten in der Wüste? V. 31. Ps 78, 24; V. 36: Aber ich habe euch gesagt, daß ihr gesehen habt und glaubt nicht. Ps 78, 32: Bei all dem sündigten sie wieder und glaubten nicht an seine Wunder.

wie Taufe, Fasten, Gebet und Eucharistie aufs genaueste angeordnet sind, etwas ganz Selbstverständliches und daher Überflüssiges.

X, 1. Nachdem Ihr Euch aber gesättigt habt, dankt also:

2. „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du Wohnung gemacht hast in unseren Herzen, und für die Erkenntnis und Glauben und Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir die Ehre in Ewigkeit!

3. Du, allmächtiger Herrscher, hast alles um deines Namens willen geschaffen, Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zur Nießung, auf daß sie dir Dank sagen, uns aber hast du gnädig gespendet geistliche Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Knecht.

4. Vor allem danken wir dir, weil du mächtig bist. Dir die Ehre in Ewigkeit!

5. Gedenke, Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe, und führe sie zu Hauf von den vier Winden, sie, die geheiligte, in dein Reich, welches du ihr bereitet hast; denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!

6. Kommen möge die Gnade und vergehen möge diese Welt!

Hosianna dem Gotte Davids! Wer heilig ist, trete herzu, wer es nicht ist, tue Buße! Maran atha! Amen.

Birkath hammason. Das Tischgebet.

Berachoth 48b. Auf Grund von Deut 8, 10: „Und du wirst essen und satt werden und du sollst segnen den Ewigen deinen Gott für das schöne Land, das er dir gegeben“, wurde man zum Tischgebet verpflichtet. Die Ordnung des Tischgebetes ist folgende: Der erste Segensspruch ist: Birkath hassan (der Dank für die Nahrung), der zweite: Birkath haarez (der Dank für das Land [Palästina]), der dritte: Birkath Jeruschalajim (der Dank für Jerusalem), der vierte: hattob wehametib (der gut ist und beglückt). Jedoch sind nur die ersten drei biblisch geboten. Vom vierten Segensspruch heißt es: hattob wehametib wurde in Jabne eingesetzt wegen der Erschlagenen zu Bethar. Denn es sagte Rab Mathna: An demselben Tage, an dem die Erlaubnis gegeben wurde, die Erschlagenen zu Bethar zu begraben, haben sie in Jabne den Segensspruch eingesetzt: „hattob“, der gut ist, weil sie (die Erschlagenen) nicht in Fäulnis übergingen; und „der beglückt“, weil sie beerdigt wurden.

1. Birkath hāssan lautet:

Gelobt seist du Ewiger, unser Gott, König der Welt, der da ernährt (hassan) die ganze Welt in seiner Güte, mit Gnade, Liebe und Barmherzigkeit. Er gibt Brot allem Fleische, ewig währt seine Liebe. In seiner Güte hat uns nie gefehlt und wird uns nie fehlen Speise bis ans Ende, um seines großen Namens willen. Denn er ernährt und versorgt alles, ist wohlthätig gegen alle, bereitet Nahrung für alle seine Geschöpfe, die er geschaffen hat. Gelobt seist du Ewiger, der alles ernährt.

2. Birkath haarez lautet:

Wir danken dir, Ewiger, unser Gott, daß du unseren Vätern ein gutes, schönes und geräumiges Land zum Besitze gegeben hast, uns geführt hast aus dem Lande Ägypten, uns erlöst hast aus dem Hause der Sklaverei; deinen Bund hast du besiegelt an unserem Leibe, deine Lehre uns hast gelehrt und deine Gesetze uns hast kundgetan; mit dem Leben uns hast begnadigt in Gnade und Liebe und Speise und Nahrung uns hast gegeben immer, alle Tage und alle Zeit und alle Stunde.

Für das alles danken wir dir, Ewiger, unser Gott, und preisen dich — gepriesen sei dein Name im Munde aller Lebenden immer und in Ewigkeit — wie geschrieben steht: und du wirst essen und satt werden und du sollst segnen den Ewigen, deinen Gott, für das schöne Land, das er dir gegeben. Gelobt seist du, Ewiger, für das Land und die Nahrung.

3. Birkath Jeruschalajim lautet:

Erbarme dich, Ewiger, unser Gott, über Israel dein Volk, über Jerusalem, deine Stadt, über Zion, die Wohnung deiner Herrlichkeit, über David, deinen Gesalbten und sein Haus und Reich, über den großen und heiligen Tempel, darauf dein Name genannt ward. Unser Gott, unser Vater, unser Hirte, ernähre uns und verpflege uns, versorge uns und mache uns frei, mache uns frei, Ewiger unser Gott, allsobald von allen unsern Nöten, daß wir der Menschengaben nicht benötigen und nicht des Darlehens aus der Hand von Fleisch und Blut, sondern jegliches empfangen aus deiner offenen, vollen, milden Hand und nicht beschämt werden, und uns nicht zu schämen haben nie und nimmer bis in Ewigkeit.

(Am Sabbat wird hier noch ein Gebet eingeschaltet). Erbaue Jerusalem, die heilige Stadt, bald in unsern Tagen, Gelobt seist du Ewiger, der Jerusalem erbaut in seiner Barmherzigkeit. Amen.

C. X ist ein christliches Nachtschgebet (Birkath hammason) und enthält gleich dem jüdischen drei Benedictionen. Eingeleitet wird es mit den Worten: Nachdem Ihr Euch aber gesättigt habt, dankt also. Das entspricht dem Deut 8, 10 gebotenen, das in der LXX lautet: καὶ φαγῇ καὶ ἐμπλησθῇ καὶ εὐλογῆσιν. Es ist also an eine wirkliche Mahlzeit zu denken.

Im allgemeinen gilt der Satz, daß das jüdische Kiddusch nur dort gegeben werden durfte, wo auch die Mahlzeit stattfand. So wird es sich wohl auch mit dem christlichen verhalten haben. L. Löw sagt hierüber folgendes: „die asiatischen Synagogen, namentlich die der talmudischen und der gaonäischen Zeit, waren nicht nur Bet-, sondern überhaupt Gemeindehäuser, בתי כנסיות. Ihre Räume wurden nicht nur zum gemeinsamen Gottesdienste, sondern auch zu sonstigen Gemeindeversammlungen, zu Gerichtsverhandlungen, zum Jugendunterrichte, ja sogar zum Absteigequartier für einkehrende Reisende benutzt, wo dieselben auch speisten.

Diese letztere, uns so fremdartig erscheinende Benützung, wurde aus der Synagoge insofern in die Kirche verpflanzt, als die Christen ihre Liebesmahle in den Kirchen zu halten pflegten. Die Synode von Gangra sprach sogar den Fluch über diejenigen aus, die sich weigern würden, an solchen Mahlen teilzunehmen. Andere Synoden untersagten die Agapenschmäuse in den Kirchen, ohne daß dieselben vor der Mitte des fünften Jahrhunderts abgekommen wären“.¹

2. An Birchat hassan erinnert „für deinen heiligen Namen“.² Die Fortsetzung nimmt aber auf die zweite Benediction Bezug, auf Birkath Jeruschalajim. Aber hier wird alles in christlichem Sinne geändert. Darum wird außer acht gelassen der Dank für das schöne Land und für die Befreiung aus Ägypten, und den anderen Gaben werden christliche entgegengesetzt. Für den Bund, den Gott besiegelt am Leibe, wird gesagt: „für deinen heiligen Namen, dem du Wohnung gemacht hast in unseren Herzen“. Damit wird auf die Beschneidung des Herzens hingewiesen. S. Römer 2, 28 u. a. St. Für „für deine Lehre“ wird gesagt „für die Erkenntnis“; für „für dein Gesetz“ wird gesagt „Glauben“³ und für „Leben“ wird gesagt „Unsterblichkeit“.

Über die Bedeutung dieser Gaben s. oben.

¹ L. Löw, Die Lebensalter in der jüd. Literatur, Szegedin 1875. S. 205.

² Über שכן שמו s. Geiger, Urschrift. S. 322.

³ Vgl. Joh 6, 36 und 62—65.

3. Hier ist die jüdische Vorlage in Birkath hassan noch erkennbar. Vgl. „er bereitet Speise für alle seine Geschöpfe, die er hat erschaffen. Gelobt wirst du Ewiger, der alles ernährt“ mit „du allmächtiger Herrscher hast alles erschaffen . . . Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zur Niesung, damit sie dir danken“.¹

4. Die jüdische Vorlage hat im Birkath haarez einen doppelten Dank. Ebenso hier. Im $\pi\rho\theta$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ kann man noch das ועל הכל der hebräischen Vorlage erkennen.

5. Aus Birkath Jeruschalajim, das für das Christentum bedeutungslos geworden, ist die Bitte für die Kirche entstanden.

An die jüdische Vorlage erinnert aber „führe sie . . . in dein Reich“, vergl. im hebräischen Text „erbarme dich . . . über das Reich des Hauses David“; ferner „sie zu erlösen von allem Bösen“, vergl. „mache uns frei . . . von allen unseren Nöten“.

6. Gehört dieser Vers noch zum Gebete, so könnte auf den Dank für die Huld und Gnade, die Gott täglich erweist ($\eta\eta$ und חסד) in Birkath hattob we hametib hingewiesen werden. Dort ist auch die Bitte, daß Gott zerbrechen möge das Joch des Druckes (des Galuth). Doch diese Gebete gehören einer späteren Zeit an. — Hosanna verkürzt aus Hoschiah na Hilf doch! aus Ps 118, 25. Hier kann es jedoch nur als Huldigungsruf im Sinne von „Preis und Heil“ verstanden werden.² — „Wer heilig ist“ vergl. Num 16, 5. — Dieser Satz scheint eine feierliche Aufforderung zur Teilnahme am Abendmahl zu sein und entspricht dem C. XIV, 1 Gesagten.

Maran atha = unser Herr komm! wie 1 Kor 16, 22, vergl. Offenb 22, 20 — Harnack sagt: „Man beachte, wie dieses uralte, dramatisch aufgebaute Stoßgebet („vota suspirantia“ sagt Tertullian) die Gemeinde schließlich in den Moment der Wiederkunft Christi versetzt; so lebendig war die Hoffnung auf die Nähe derselben“. Möglich, daß dieser Ruf aus der messianischen Stelle Sach 9, 9 entstanden ist: Frohlocke sehr, Tochter Zion, juble, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt dir.³

Zusammenfassend sei hier noch darauf hingewiesen, daß dem Verfasser der Gebete in der D. nicht allein das jüdische Tischgebet vorgelegen, für das er ein christliches verfaßt hat, sondern er hat auch das „Achtzehngebet“ für seinen Zweck benutzt. Vgl. X, 2 „heiliger Vater“ entspricht der dritten Bitte: du bist heilig; „für die Unsterblichkeit“

¹ Vgl. aber auch das Kiddusch, in dem für die Schöpfung gedankt wird.

² Vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu. S. 181.

³ Vgl. Targum z. St. הא מלך אחי .

entspricht der zweiten Bitte: Du bist der Allmächtige . . . der belebet die Toten“.

3. Σύ, δέσποτα παντοκράτορ vgl. die Attribute in der ersten Bitte: du der große, mächtige, furchtbare Gott . . . dem alles eignet (קנה הכל).

5. „und führe sie zu Hauf von den vier Winden“ vgl. die 10. Bitte: „und sammle uns von allen vier Enden der Welt“.

6. „Komme die Gnade und vergehe diese Welt“ könnte vielleicht als Opposition gegen das römische Rechtsprinzip aufgefaßt werden. Anstatt: fiat justitia pereat mundus galt jetzt als neues Prinzip: Ἐλθέτω χάρις καὶ παρελθέτω ὁ κόσμος οὗτος.

Es gilt nun die Fragen zu beantworten: Zu welchem Zwecke und für welche Zeit sind diese Gebete ursprünglich verfaßt worden? Es ist in Obigem nachgewiesen worden, daß diese Gebete das jüdische Kiddusch ersetzen sollen. Mit diesem wurde die Sabbathfeier am Freitag Abend eingeleitet. Da die Judenchristen nicht sofort den Sabbath aufgehoben haben werden, so ist es nicht unmöglich, daß für sie eine christliche Liturgie, ein messianisches Kiddusch verfaßt wurde. Diese Annahme scheint Tatsache zu sein, wenn man die Stelle C. 8, die vom Fasten handelt, mit der Parallele in den Apostel. Const. VII, 23 vergleicht. Dort wird dem Fastengebote noch folgendes hinzugefügt: „Den Sabbath und den Tag des Herrn haltet als Festtage, denn der eine ist der Tag der Erinnerung an die Schöpfung, der andere an die Auferstehung. Nur einen Sabbath im Jahr habt ihr (als Fasttag) zu halten, den des Begräbnisses des Herrn, an welchem zu fasten geziemt, nicht aber ein Fest zu halten“. Daß dieses Stück der Didache entlehnt ist, scheint aus D 14, 1 hervorzugehen. Dort heißt es: „wenn ihr am Herrntag zusammenkommt, so brecht das Brot und dankt“. Hier ist zweifellos vom offiziellen „Herrnmahl“, das am Herrntag gefeiert wurde, die Rede. Ist dies der Fall, so kann das Mahl, von dem in C. 9 die Rede ist, kein Herrnmahl gewesen und nicht am Herrntag gefeiert worden sein. Es muß also in der Didache ein anderer Tag für das Mahl in C. 9 angegeben gewesen sein. Die Apostol. Const. füllen diese Lücke aus, indem sie den jüdischen Sabbath als Festtag nennen.¹ — Dieses Festmahl am Freitag Abend kann aber auch noch einen andern Zweck

¹ Vgl. 10, 3: „Du, allmächtiger Herrscher, hast alles erschaffen“. Das ist ein Sabbathgebet „zur Erinnerung an die Schöpfung“.

gehabt haben. C. 7, 4 wird dem Täufling befohlen, einen oder zwei Tage vor der Taufe zu fasten. Das Fasten durfte aber nur am Dienstag oder Freitag stattfinden. Es wäre nun möglich, daß irgendwo die Praxis bestand, den Täufling am Freitag fasten zu lassen, der Taufakt wurde dann Freitag Abend vorgenommen, darauf vereinigte man die Taufmahlzeit mit der Sabbathmahlzeit. Diese würden dann ein Gegenstück zu den jüdischen Beschneidungsfeierlichkeiten bilden.

In diesem Zusammenhang sei der Versuch gewagt, ein bislang nicht verstandenes Jesuwort zu erklären:

In den Kap. Lev 16—20, welche u. a. auch die Gesetze über den Ger enthalten und bekanntlich die Grundlage für das Gedicht des Pseudophokylides und die Didache bilden, wird der „Fremdling“ verpflichtet, den Sabbath sowohl wie den Versöhnungstag mit den Israeliten zu feiern. Über den Sabbath vgl. Kap. 19, 3: und meine Sabbathe sollt ihr „beobachten“ mit Ex 23, 12 und Deut 5, 15. Über den Versöhnungstag vgl. Lev 16, 29—31: „Und es sei euch zur ewigen Satzung, im siebenten Monat, am zehnten des Monats sollt ihr euch kasteien und keinerlei Werk verrichten, der Eingeborene und der Fremde, der unter euch weilt. Eine Sabbathfeier sei er euch, und ihr sollt euch kasteien, eine ewige Satzung“.

In der aus den Apostol. Const. angeführten Stelle wird neben dem Gebote, den Sabbath als Festtag zu feiern, noch besonders eingeschärft, nur einen Sabbath im Jahre als Fasttag zu feiern, „den Tag des Begräbnisses des Herrn“.

Nach meinem Dafürhalten soll dieser Fasttag den jüdischen Versöhnungstag ersetzen. Wann der Jom hakkippurim, dieser wichtigste Tag im jüdischen Festkalender christlich umgedeutet wurde, bedarf einer besonderen kirchenhistorischen Untersuchung. Aber das kann als unbestreitbare Tatsache angenommen werden, daß die ersten Christen in der Umgebung der Säulenapostel und die Judenchristen überhaupt die jüdischen Festtage, ganz besonders aber den Sabbath und den Sabbath der Sabbath, den Versöhnungstag, in jüdischem Sinne gefeiert haben.

In diesem Sinne deute ich das Jesuwort, das sich in der Spruchsammlung eines Papyrusblattes von Vehnesa findet und so übersetzt wird: „Es spricht Jesus: Wenn ihr nicht fastet (in Bezug auf die Welt), werdet ihr nicht finden das Reich, und wenn ihr nicht feiert den Sabbath, werdet ihr nicht sehen den Vater“. — Es braucht kaum gesagt zu werden, daß „in Bezug auf die Welt“ zu fasten keinen Sinn hat. Ich meine, wenn man die Worte: ἐὰν μὴ νηστεύχητε τὸν

κόσμον durch eine kleine Korrektur ins Aramäische übersetzt, alle Schwierigkeiten beseitigt werden. Ich lese nämlich בְּיוֹמָא statt בְּעֶלְמָא „Joma“ „der Tag“, so wird der jüdische Versöhnungstag genannt. — In diesem Spruch wird demnach wie in den Apostol. Const. die Feier eines Fasttages und die Feier des Sabbaths eingeschärft. — Dieser Spruch hat aber eine noch tiefere Bedeutung. Sanhedr. 77b liest man eine Controverse zwischen Elieser ben Hyrcan und Josua ben Chananjah über die Vorbedingungen der Messiasankunft. Nach Elieser kann Israel nur durch Buße erlöst werden. Dieser Ansicht waren, wie wir wissen, auch Johannes und Jesus. „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe“, war der Ruf, mit dem sie Israel erschüttert haben. — Sabbath 118b wird im Namen Simon ben Jochaïs der Satz überliefert: Würden die Israeliten zwei Sabbathe dem Gesetze gemäß feiern, so würden sie sofort erlöst werden. Die Ausdrücke „das Himmelreich finden“ und den Vater sehen, bedeuten soviel wie die messianische Zeit erleben. Das ist der Sinn des Jesuwortes: Wenn ihr nicht am Versöhnungstage fastet (d. h. wenn ihr nicht Buße tut), werdet ihr nicht finden das Reich Gottes, und wenn ihr nicht feiert den Sabbath, werdet ihr nicht sehen den Vater.

On the date of the Clementines.

By Dom John Chapman O. S. B., Erdington Abbey, Birmingham.

II.¹

5. The Clementines have no "Sources". It seems to me that Dr. Headlam speaks very sound sense when he says of the Clementines: "They are all products of one design and plan, coming from one writer or group of writers, and we have no need to enquire about older sources, which in all probability did not exist".² Waitz has since published his elaborate monograph, in which he traces sources, and sources of sources, which lead him back into the first century. He thinks Pseudo-Bardesanes is directly quoted, and not at second hand from Eusebius. Another source is the "Dialogues of Appion", which according to Waitz was a Western work of the end of the second or beginning of the third century, in spite of Eusebius's testimony in 325 that it was then "newly brought forward".

But the principal sources are said to be the Πράξεις Πέτρου, written in a Catholic circle at Antioch about 210, and the Κηρύγματα Πέτρου, an early work, used by the Clementines in an anti-Marcionite recension. Harnack has accepted Waitz's demonstration of these two sources, but is not inclined to date either of them earlier than 200.

The Κηρύγματα are supposed to be the work in 10 books of which the contents are described in *Recogn.* iii 75. This work is described as the report, written down by Clement and sent by him to James, of Peter's public discourses at Caesarea, which the Apostle delivered by day, and repeated in private to Clement every night. This would be a most unnatural way of introducing a book which had been embodied by the author as one of his sources. If such a work in ten books had really ever existed, it would have been a previous work by the Clemen-

¹ S. o. S. 21 ff.

² *Journal of Theol. Stud.* vol. iii, p. 50, (Oct. 1901).

tine writer; but it is surely obvious that the whole chapter is merely a part of the gigantic fraud; it is calculated to assist the verisimilitude which the writer is so anxious to introduce and maintain! The letter of Peter to James¹ and the accompanying Adjuration are taken by Waitz to belong to this early work, and really to express the secrecy enjoined by some obscure sect. The inventor of these documents was a clever man, for he has imposed on a good many modern critics as well as upon many of the ancients. I know people simple-minded enough to be caught by the deceitful introductions which my friend the Rev. R. H. Benson has prefixed to his clever romances *Richard Raynal* and *The Sentimentalists*. One might as well believe in Sir Walter Scott's Captain Clutterbuck and Dr. Dryasdust! How anyone could read through such documents as the letter of Peter and what follows it, and not see that the writer is romancing, I do not know. The way the agony is piled on in the Adjuration is amusing; the terror of the presbyters when they hear it read, and the reassuring remarks of James are all quite in the style of the clever author of the romance that follows.

But Waitz believes that he has discovered convincing internal evidence for the existence of the "Preachings of Peter": the contents of the ten books, as enumerated in *Recogn.* iii 75 can be recognized in the preceding portions of that work and in the corresponding parts of the Homilies. Naturally. It is presumed that Peter continued during the three months he remained at Caesarea the same subjects he had enlarged upon in the discourses given in *Recogn.* i—iii. But the passages to which Waitz can point are short, some of them very short: they cannot possibly summarise even in the most general manner the matter of ten books.

Waitz, however, urges that these passages which he has picked out have a special character: they include the passages which attack

¹ I suggested in my former article that we have in the letter of Peter and the Adjuration a reply to the dangerous criticism of Eusebius, viz. that the long "Dialogues of Peter and Appion" were "wholly unknown to the ancients". In publishing the yet larger work, the Clementine romance, (in which no doubt the Dialogues of Peter and Appion were embodied), the author explains why the work had been unknown for three hundred years, — it had been imparted only to a select few, under a promise (ratified by blood-curdling imprecations) of absolute secrecy. And this with regard to a book which is obviously wholly exoteric and intended for enquiring heathens! The absurdity of prefixing an adjuration of secrecy to such a book did not strike the odd person who wrote it; but it is amazing that it has been passed over by modern critics.

St. Paul; they do not know the fourth gospel; they probably use only that of St. Matthew. This is ingenious, but not convincing. The passages are too short and too much concerned with one subject for their Scripture quotations to be important.¹ I do not believe they attack St. Paul. Two *a priori* considerations make Waitz's view quite impossible.

1. These *kerygmata Petri* are otherwise entirely unknown. No writer, early or late, quotes them. Yet they are supposed to have been a large and early work in no less than ten books.

2. If (*per absurdum*) the Adjuration was to be taken seriously, it would be the guard set round the secret doctrines of some obscure sect. But the supposed *kerygmata* will have contained no secret doctrines at all, according to the contents given of the ten books. They will have been elementary instructions on the Unity of God, the true Prophet, etc., with nothing even distinctively Christian except the necessity of Baptism! They will have been, like the Clementines, intended for enquiring heathen; only they represent the most elementary part of the doctrines of the Clementines. It is ridiculous to suppose that such entirely exoteric books should not have been intended for the widest possible publication. To the initiated they must be useless; they were intended precisely for the uninitiated.

So much for the "Preachings of Peter". For the other source, "the Acts of Peter" Waitz has yet weaker arguments. I cannot accept the supposed anti-Martionite character of this source, for I fail to discover anything anti-Marcionite in the Clementines from beginning to end. It is sufficient to observe that such a work was quite unknown to the ancients.

But the ancients knew well enough two works of which fragments yet remain to us, the Κήρυγμα Πέτρου and the 2^d century Πράξεις Πέτρου. Waitz asks us to believe besides in his much longer Κηρύγματα and in another set of Πράξεις, which instead of being frequently quoted and exerting much influence upon many later documents, as their homonyms have done, were used exclusively by the Clementine forger. This seems to me a hopeless theory, however ingeniously and laboriously worked out.

6. The Clementines are not Ebionite. This is certain of their

¹ Besides one cannot get rid of the idea that Waitz has selected these passages just with a view to the startling results he gains by analysing them!

present state. The writer is a kind of Arian, who believes in the pre-existence of the Son, setting Him above and before all creation; that He was incarnate in Christ; perhaps that His conception was miraculous (Hom. iii 17, see Bigg, p. 167). It is difficult to believe that such a writer could bring himself to use Ebionite documents, if he knew any.¹

There is no trace of Judæo-Christianity anywhere in the Clementine writings. It is true that St. James says, in introducing the adjuration, that the Preachings of Peter are to be entrusted to no one who is not circumcised: "μηδενὶ . . . ἢ ἀγαθῷ τινι καὶ εὐλαβεῖ, τῷ καὶ διδάσκειν αἰρουμένῳ ἐμπεριτόμῳ τε ὄντι πιστῷ. But the letter of Peter had made this demand: The book was to be given to no Gentile, and to Jews only after trial. There is evidently no question of Gentiles being circumcised, but simply the number of those who know the book is to be as small as possible. Apparently we are intended to conceive of the book as precariously saved by secret handing down among presumed Judæo-Christians, having remained unknown to the Catholic Church (of the Gentiles) until it is suddenly discovered and published c. 330. For the rest, Jewish customs are simply ignored, doubtless because the writer knows nothing of them, and cares less. "He has never been a Jew or brought in contact with Jews", says Dr. Headlam.²

But, it is said, he opposes St. Paul. The original theory of the Tübingen school was that Simon Magus never existed, and that the name covered an attack upon St. Paul. The old-fashioned writers of this school were so delightfully *a priori* that it was nothing to them that

¹ The designation of Christ as "the true Prophet" has suggested that the author approximated to a psilanthropic Christology. In view of the above summary of his doctrine, such an inference is quite impossible. But he had other reasons, as we are about to see, for wishing to put forward Christianity as in the first place a true philosophy, and Christ as in the first place the Prophet of the truth. There is nothing heretical in this; it is the doctrine of John xviii, 37: "For this was I born, and for this I came into the world, that I should give testimony to the Truth". Of course the name "True Prophet" refers to Deut. xviii 15, 'or rather to Acts iii 22, a sermon of St. Peter, which possibly suggested to Pseudo-Clement the placing of this title of Christ in Peter's mouth.

² I do not think the above remarks can be challenged:—The Clementine writer is dead against Ebionitism, he runs down the Old Testament, he is absolutely ignorant of things Jewish. In the light of these plain facts, what are we to say—not of the dead Tübingen school, not of the outrageous theories of Bestmann about Judæo-Christianity,—but of the surviving residuum of older theories which passes as the verdict of scholars, I mean the assumption that the Clementines are admittedly,—of course,—obviously,—Judæo-Christian? See Bardenhewer's History, for instance, vol. i, 1902, where the Clementines appear quite naturally under the page-heading *Die judaistische Literatur!*

no Pauline doctrines are attacked in the Clementines, while the Pauline Epistles are continually used!

But even Hilgenfeld has admitted that there was a real Simon, and critics are now agreed that the Clementines in their present form are friendly to St. Paul. He is only not mentioned because the date is intended to be earlier than his conversion. Still every critic seems to feel bound to assume that there are survivals of anti-Paulinism in the reference to "the enemy",¹ in the refutation of Simon's pretended knowledge of Christ through vision, and in the words of Peter to him. "If thou callest me *κατεγνωσμένον*",² (the very word used in Gal II 11 of St. Peter by St. Paul). It is quite possible that the writer had that passage running in his head, from his very familiarity with St. Paul's writings. Dr. Headlam perhaps meant this phrase, when alone of all critics he ventured to write: "With the possible exception of one passage, there is not the slightest sign of anti-Paulinism, and nowhere is there any opposition to St. Paul".³ Just as it is difficult to believe that the Clementines are Judæo-Christian yet assert no Judæo-Christian tenets, so it is difficult to believe that they attack St Paul's person yet never refute any of his doctrine!

I do not know that one distinct mention of St Paul has had attention drawn to it in this connexion. In *Recogn.* iii 61 Peter gives a list of ten pairs of the antitheses so dear to the author of the *Grundschrift*;⁴ — these are certainly his. The last four are: "The seventh, the tempter and the Son of Man; the eighth, Simon and I, Peter; the ninth, all nations and he who shall be sent to sow the word among the nations; the tenth Antichrist and Christ". The honorific reference to the Apostle of the Gentiles, (the sower, as in the Gospel for his feast of Sexagesima), is manifest. But a prophetic reference was alone possible at the supposed date of Peter's utterance.

But, it will be objected, the doctrines of the Clementines are exactly those of the book of Elchasai or Helxai, as described in the *Philosophumena* and by Epiphanius. Let us see. Elchasai prescribed a second baptism after sin (there is nothing of the sort in the Clementines) to be preceded by an adjuration of the seven witnesses; the same

¹ In Ep. of Clement to James, where Simon is simply meant.

² Hom. xvii. 19. A list of passages will be found in Hort's *Clementine Recognitions*, pp. 120—123.

³ *L. c.* p 54.

⁴ And so utterly unlike these of the Gnostics and Marcionites.

was prescribed in the case of bites by mad dogs, and in other awkward circumstances; the sufferer was to plunge into a river or fountain with all his clothes on. "Exactly" in the same way St James in the Clementines prescribes an adjuration to four (not seven) elements, in promise that the book shall not be communicated to others; the adjuration is to be made beside running water, (no plunge is to be made), as a recollection of baptism and of the promise then made of not sinning. There is indeed some likeness. The dissimilarity is more striking.

Another point, says Dr Salmon,¹ is "the inculcation of repeated washings". Yes; Elchasai enjoined that consumptives should be cured by dipping in cold water forty times in seven days; while according to Pseudo-Clement, Peter bathed daily in the sea. Extraordinary similarity! But it will be said that Epiphanius speaks of the Ebionites as washing daily, and quoting St Peter's example.² No doubt they were quoting Pseudo-Clement. But on the one hand they were not necessarily following Elchasai; and on the other hand it is quite evident that Pseudo-Clement did not mean a ceremonial washing in Peter's case.³ Just as a little further on⁴ St Epiphanius explains that St John in his old age lived so marvellous a life that he never went to the public bath, so Pseudo-Clement represents St Peter as an ascete of the fourth century, rising before dawn, living on herbs, and bathing in the sea.⁵ Again when *Hom.* viii 15, *Recogn.* i 65 and x 55 speak of the giants in Genesis (vi, 1—4) who sprang from the "sons of Gods", we are told to feel reminded of Elchasai's two angels 96 miles high! Again, we are told that the Ebionites had a Eucharist of bread and water, while Pseudo-Clement has bread and salt.⁶ Again, the book of Elchasai was

¹ In *Dict. of Chr. Biogr. Art. Clementines.*

² *Haer.* xxx, 15 and 21.

³ For to Pseudo-Clement a "hemero-baptist" is a heretic. He gives this name to St John Baptist.

⁴ *Haer.* xxx, 24.

⁵ These Ebionites claimed that Peter in the Clementines ate no flesh; but they could not point to any prohibition of meat. It is true that Peter thinks the people after the Deluge did very wrong in killing animals for food, and were led by this to cannibalism (*Hom.* viii 15—6). But apparently it is no more than a counsel of perfection to abstain from flesh.

⁶ Bread and salt is not the Eucharist in the Clementines, but simply an ascetic meal. The *Didascalia Apostolorum* belongs to the same regions as the Clementines, and is but little earlier in date; it gives bread and salt as the food of fast-days, to be used

said by him to have come from the town of Serai in Parthia; while *Recogn.* viii 48 mentions the nation of the Seres as particularly chaste. Such are the extraordinary resemblances which have induced all critics to agree that the doctrine of Elchasai is reproduced in all its details in the Homilies and Recognitions!

Let us take the doctrine of Elchasai as related by Hippolytus.¹ He asserted a second baptism; believers must be circumcised and live by the law; Christ was born a man in the common way, he had frequently been incarnate before and would be again; Elchasai believed in astrology and magicians, and he prescribed magical formularies against dog-bites and possession by the devil; he baptized people with their clothes on, making them adjure seven elemental witnesses. Epiphanius adds that he hated virginity and continence, and that he made marriage compulsory.

None of these doctrines are to be found in the Clementines, most of them are denied or attacked with vigour. The only one which is at all adumbrated is that of previous incarnations, for Pseudo-Clement considers that Christ was in some sense in Adam and Moses; so the Vulgate Prologues to Luke and Matthew think Christ was in all his ancestors.

It is clear that the Ebionites of St. Epiphanius cannot have accepted Pseudo-Clement as a sacred book. They simply discovered in this newly published work certain statements about St. Peter which they found useful in their argument with St Epiphanius, viz. that he washed daily and ate no meat.

I conclude that Pseudo-Clement had never heard of the book of Elchasai. But, it will be said, he is a Gnostic; this is shown by his pairs of antitheses. But these antitheses have absolutely no likeness to the genealogies of the Gnostics, still less to those of Marcion. They are merely the childish philosophizings of the fourth century semi-heathen writer.

"At any-rate he is an anti-Marcionite". I cannot see this. He answers objections to Christianity drawn from Old Testament anthropomorphism or immorality, but the Old Testament is not attributed to a bad God by the objectors. We have evidently here the staple Pagan

exclusively from Monday to Thursday in Holy Week (cap. 21 of the Syriac, v. 18. 1 of Funk's edition).

¹ *Philosophumena*, ix, 8—12.

arguments of the writer's time and place, when the Old Testament and Christianity were very well known. He also refutes the idea of two Gods, a Creator and a transcendent God. But there is no reference to Marcionism. The argument is simply against a third-rate Platonism, founded upon the *Timaeus*. None of these arguments are directed against Christian heretics, but all are answers to Pagan difficulties.

7. *Disciplina arcani* in the Clementines. In fact it is admitted at the present day that the Romance was composed not for Christians but for Catechumens and enquiring pagans. I should prefer to say, not for Catechumens, but for enquiring pagans. But as I have dared to place it with confidence in the fourth century, we are obliged to remember the elaborate, stiff and often futile system of *disciplina arcani* which that century enforced. We are obliged to believe that this fourth century writer must have applied it in his work for the use of pagans, and the remembrance of this obligation makes a great many things clear which till now have been obscure.

In the first place and above all we now see that the writer is *not unfolding his religious system*. On the contrary, he shuts it away. He is mainly concerned to defend Monotheism against Polytheism, Pseudo-Platonism, Magic and Devil worship. He defends the Old Testament by the clumsy device of presumed interpolation and falsification¹. He is strong upon Church organization, the necessity of Bishops, Priests, Deacons. He says much about Baptism. But of sin, and the washing away of sin he has little; of repentance next to nothing. Why? Because Atonement, forgiveness, grace, the sacrifice of Christ, the sacra-

¹ This is because the writer belongs to a region influenced by the literalism of the Antiochene school, and is thereby precluded from taking refuge (as the school of Origen and that of Ambrose in the West did) in allegorical interpretation of difficult passages, and in maximising symbolism and prophetic types. He ridicules the allegorizing defence of mythological immorality, and he could hardly adopt a parallel method himself. The Didascalia, (which I attribute to the last quarter of the 3^d century), finds itself in the same straits, and escapes by its curious doctrine of the original law, by which Christians are bound, and the "Deuterosis" which they reject. But the Didascalia leaves the distinction vague, and Pseudo-Clement is content with generalities. Both writers are probably within the sphere of Lucian and of his μέγα διδασκαλείον at Antioch; and his exegetical system placed his school in an awkward position with regard to the Old Testament. Pseudo-Clement is evidently not anxious to explain in detail what has been interpolated and falsified, and he merely refers to anthropomorphic expressions, etc., (*Hom.* ii 43—4). He probably knew vaguely that Lucian had declared the text of Scripture to be in a bad state, and to need recension! He infers that the anthropomorphic passages are not original.

ments, are esoteric doctrines. He takes the traditional view that the early Christians celebrated the Holy Eucharist at the evening meal. Consequently Clement is instructed by Peter that he cannot eat with Christians until after his Baptism. Once it is said incautiously that Peter "broke the Eucharist".¹ But Clement is not told what happened at the mysterious meal. To "eat salt" is used as a synonym for taking food. Hence the meal is represented as an ascetic one of bread and salt. This statement is probably intentionally misleading,— but it is never said that the Eucharist itself was of bread and salt, nor is such a custom conceivably possible. The writer was forbidden to mention Bread and Wine.

The Incarnation is only casually mentioned. The Generation of the Son is introduced to show that Christians do not worship two Gods, and partly in order that the writer may declare his adherence to the formula of Nicaea. There is nothing about the liturgy, the holy Sacrifice, prayers and devotions. The practical life of the Christian does enter into the frame-work of instruction. To the heathen seeker Christ is not to be shown primarily as the incarnate God, nor even as the Saviour, the Cleanser from sins, but as the teacher of the Truth against false religions and false philosophies. Hence Christ is above all to be called to the heathen "the true Prophet".

The writer presumably belonged nominally to the Catholic Church. Probably he was a convert from heathenism to the Imperial religion, perhaps a former sophist and teacher of third-rate philosophy. I again quote Dr Headlam (p. 58): "There is a distinct doctrinal unity about the whole collection of works. This represents not so much a sect as an individual, although an individual brought up under peculiar conditions . . . it is the product of a curious, versatile, unequally developed mind".

8. The Position of the Bishop of Jerusalem. When Julius Africanus wrote his Chronography in 221, he gave the successions of the three great sees, Rome, Alexandria and Antioch. When Eusebius wrote his history in 325 he gave as the framework of his chronology the lists of Africanus, supplemented by another list, that of the bishops of Jerusalem. This is significant. Eusebius was bishop of Caesarea, and was Metropolitan over Jerusalem. He is the first witness to its revived importance. Wholly destroyed in 135, the new town of Aelia on

¹ *Hom.* xi, 36; *Recogn.* vi 15.

the ruins of the Holy City had always had a Christian community and a bishop, and its importance was assured by its incomparable memories. No other place could ever be so holy to a Christian; but it had no places of pilgrimage until Constantine and Helena gave the consecrated spots for Christian worship. Then Jerusalem became a great centre for pilgrims. From the time of the council of 335 and the consecration of Constantine's church, the see of Jerusalem ranks with the greatest. By the end of the fourth century it is practically a Patriarchate in dignity. John of Jerusalem was a rival of Theophilus. In the fifth century under Juvenal it acquires Patriarchal jurisdiction.

From Origen onwards the Greek-speaking Church for the most part held that James, the brother of the Lord, was not an Apostle. Jerusalem claimed him as the first of her bishops. Hesychius, Patriarch of Jerusalem in the fifth century appears to rank the dignity of his predecessor above that of the Apostles. St Chrysostom makes it a mark of the modesty of the Apostles that they did not strive which of them should have the great dignity of bishop of Jerusalem, but agreed to confer it on another.¹ Not, of course, that St Chrysostom really thought the dignity of bishop was greater than that of Apostle; but we see the tendency at work to set up the Jerusalem bishopric on a singular height. Before Constantine there seems no trace of such pretensions; though Eusebius tells us that in his time the chair of St James was shown at Jerusalem.²

The Clementines are curious witnesses to the new state of things. Peter of the first is the Apostles, the unshaken rock, the chief teacher and Preacher, as in the Fathers generally. Yet James, who is apparently distinguished from the Apostles, is above them all, and they all must give reports to him. And Clement when succeeding to the Chair of the Chief Apostle at Rome, still reports himself to James. This illogical state of things is apparently due to the local pride of a Palestinian, and would be incredible before Constantine had made Jerusalem a Christian city and a place of pilgrimage. The end of his reign is surely the earliest date for the Clementine romance as a whole.

9. Iamblichus and the Clementines. The Clementine romance is adapted to the use of enquiring pagans, therefore Simon and his disciples represent the current Pagan objections to Christianity. Porphyry, who lived but three or four years into the fourth century, was

¹ *On Acts*, vol. ix, p. 36 2 (?) (*Migne*, p. 29).

² *H. E.* vii 19.

the most famous pagan antagonist of Christians, and there is naturally much in Simon's teaching that reminds us of him. That the one God is the Creator, and that there is no other, is Peter's chief thesis, and it is directly against Plato, and against the transcendental τὸ ἕν of the Neo-Platonists. The Old Testament has to be defended against onslaughts such as Porphyry himself may have made. The ingenious defence that it is full of interpolations, would possibly never have been thought of, had Porphyry not given the example of applying "higher criticism" to the Jewish Scriptures.

But Simon is on a lower plane than Porphyry, and stands for a lower stage of decay of the school of Plotinus. In the hands of Iamblichus, who may have lived till c. 330, Neoplatonism was no longer principally philosophic, or even religious, but theurgic. The transcendental speculations of Plotinus made way for the practice of mantic, of magic, of miracle-mongering, for the bold defence of polytheism and idolatry. Mystic nonsense takes the place of physic, incantation that of ecstasy. The Gods of all nations are adopted, and the basest myths are explained and accepted. Astrology, weird ceremonies, awe-inspiring sacrifices, are the consolations of the new philosophy. Reaction against the religion of Christ was above all the aim of its energy.

Simon is not St. Paul, he is a philosopher of the school of Iamblichus. His magic and incantations, his visions and prophecy, his claim to be the God who is above the Creator are characteristic of the Neo-Platonist who was called by his followers "the Divine", who did miracles, who claimed to union with a "One" higher even than the "One" of Plotinus. He is primarily a false prophet rather than a philosopher, and to his pretensions is opposed the pure teaching of the "true Prophet".

It is clear, (once we know that the Clementines belong to the fourth century) why so much space is devoted to the refutation of mythology, idolatry, astrology and magic, and why the pretensions of Simon are both ridiculed and represented as dark and evil; why the idolatry which is attacked is so important and gross; why not only is the obscene mythology exposed, but elaborate allegorical interpretations of it are detailed and refuted. It is unnecessary to go further into detail. Every one who knows the Homilies well will recognize that Simon and his disciples are caricatures of Iamblichus and his school. Once it is admitted that the Clementines belong to the fourth century, their drift is entirely unmistakeable.

The strongholds of Neo-Platonism as a religion were the East proper and Asia Minor. Porphyry was born either at Batanea or at Tyre, and was educated in the latter city. He is said to have apostatized from Christianity owing to the treatment he received from Christians at Caesarea (Socrates, iii 23). Iamblichus was born behind the mountains of the Phoenician coast in Coele-Syria. Thus the Neo-Platonic attack had its head-quarters in the very region where the Clementines had their origin, and their date coincides with the later years of Iamblichus.

From 361 to 363 his doctrines were revived and made the official religion by Julian. It is perhaps accidental that from c. 330 to 360 we find no mention of the Clementine writings. But it can hardly be an accident that it is just when the Neo-Platonic attack is most dangerous under the leadership of a young and energetic Emperor, that we find the Clementine reply very much to the fore. About the time of Julian it is interpolated by a Eunomian, it is abridged into the "Homilies" and improved into the Recognitions; certainly not much later it is rendered into Syriac, and known to the Ebionites of Palestine, to the emigrant Jerome, the traveller Rufinus. It cannot be accident that it is just in Julian's time that it emerges, is bowdlerized, made readable, translated, read and believed.

Our knowledge of the opponents of the writer enables us to explain some of his vagaries. He does not wholly believe nor wholly disbelieve in the magic of the Neoplatonists, and he meets them with a doctrine of devils who creep into the stomach of the greedy with their food, and crawl down the spine of the luxurious. He opposes the unthinkable "One" of Iamblichus, and prefers, like Tertullian, a God who has a body; he represents Him as changeable, and as the archetype of all that is, in His infinitely manifold nature,— anything rather than a God who is above action and above *voûc*. Faustus, on the other hand, represents a different aspect of paganism, its fatalism and its despair.

Waitz's recent study of the Clementines is full of value.^{*} His restoration of the *Grundschrift* is in the main excellent. I have wholly agreed with the post-Nicene date he has given for both Homilies and Recognitions. But he wrote under the belief that the *Grundschrift*

^{*} But honour where honour is due. Let us not forget how much is owed to the solid work of Uhlhorn by all subsequent writers on the Clementines.

must be earlier than Origen. Consequently he was unable to resolve all the problems as they ought to be resolved. This article is intended only to suggest. A long study is needed of the Clementines in the light of the fourth century. They have long since lost their importance as witnesses to primitive days. But they have an interest of their own as witnesses to the views of another date, and a date of great importance. It is to be hoped that students will not be wanting to examine them afresh, and so to reach more detailed and more certain results than those which I have been trying to sketch.

Miszellen.

Der Satan als Blitz.

Es handelt sich um die Stelle Lc 10, 18: εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ἐθεώρουν τὸν κατανάν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περὸντα. Daß sie zu den Äußerungen Jesu gehört, über deren Sinn man sich bisher nicht hat verständigen können, darf ich als bekannt voraussetzen. Wellhausen bemerkt dazu: „Eigentümlich ist 10, 18. Man könnte das Sehen des Vorgangs als Vision Jesu auffassen und nach Isa. 14, 12 (Apoc. 12, 9) erklären. Indessen dafür ist die Aussage zu trocken und unvollständig, außerdem wird sonst alles Visionäre von Jesus durchaus fern gehalten. Nach Sura 72 des Korans und nach der islamischen Tradition mußten die Dämonen infolge der Sendung Muhammeds aus dem Himmel weichen, indem die Engel sie mit Sternen hinausbombardierte. Ursprünglich werden die fallenden Meteore selber als vom Himmel gestürzte böse Engel vorgestellt worden sein. Diese Vorstellung haben die Araber vermutlich von den Juden übernommen; sie könnte also auch den Evangelisten bekannt gewesen und Jesu zugeschrieben worden sein. Jedenfalls halte ich den isolierten Spruch für ganz apokryph.“

Den ersten Eindruck, den Wellhausen von dem Ausspruch Jesu gehabt hat, teile ich durchaus: er ist viel zu „trocken und unvollständig“, als daß man darin einen Bericht Jesu über eine ihm gewordene Vision vom Sturze des Satans sehen könnte; er erscheint lediglich als Glied einer Reihe von Äußerungen Jesu über die Erfahrungen, die die zurückkehrenden Siebzig auf dem Gebiete der Dämonenaustreibungen gemacht haben.

Damit ist aber auch die Deutung abgewiesen, an die man zumeist bei dieser Stelle zu denken pflegt: „Die Verdrängung des Satans aus dem Himmel bedeutet die Inauguration der Messiaherrschaft. Der Satanssturz verbürgt, daß die Macht des Bösen im Grundsatz gebrochen,

das Reich Gottes herbeigekommen ist“ (H. Holtzmann). Wenn man sich für diesen Gedanken auf Joh 12, 31 beruft: $\nu\upsilon\upsilon\upsilon \delta \alpha\rho\chi\omega\nu \tau\omicron\upsilon \kappa\omicron\varsigma\mu\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon \epsilon\kappa\beta\lambda\eta\theta\eta\varsigma\epsilon\tau\alpha\iota$, so übersieht man, daß Jesus damit etwas Zukünftiges aussagt, dessen Eintreten in Korrespondenz zu dem unmittelbar sich anschließenden Worte Jesu steht: $\kappa\acute{\alpha}\gamma\omega \epsilon\alpha\nu \upsilon\psi\omega\theta\acute{\omega} \epsilon\kappa \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma, \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\varsigma \epsilon\lambda\kappa\acute{\upsilon}\varsigma\omega \pi\rho\varsigma \epsilon\mu\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$. Jesus wird den Platz einnehmen, von dem der Verkläger (Hiob 1, 6 ff.) hinabgestoßen werden wird. So ist auch der Satanssturz Apoc 12, 9 wenigstens nach der christlichen Deutung in Apoc 12, 10 f. aufzufassen. Übrigens wird keineswegs die Herrschaft der Siebzig über die Dämonen Lc 10, 19 zurückgeführt auf den Fall Satans, sondern auf eine Kraftmitteilung Jesu: $\iota\delta\omicron\upsilon \delta\acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\alpha \upsilon\mu\acute{\iota}\nu \tau\eta\nu \epsilon\acute{\xi}\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha\nu \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu \epsilon\pi\acute{\alpha}\nu\omega \theta\phi\epsilon\omega\nu \kappa\alpha\iota \sigma\kappa\omicron\rho\pi\acute{\iota}\omega\nu, \kappa\alpha\iota \epsilon\pi\acute{\iota} \pi\acute{\alpha}\varsigma\alpha\nu \tau\eta\nu \delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\nu \tau\omicron\upsilon \epsilon\chi\theta\omicron\rho\acute{\omicron}\upsilon, \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma \omicron\upsilon \mu\grave{\eta} \acute{\alpha}\delta\iota\kappa\acute{\eta}\varsigma\epsilon\iota$. Wohl wird Test. XII patr. Levi 18 diese Herrschaft über die Mächte des bösen Feindes kombiniert mit der vorangegangenen Fesselung Satans ($\kappa\alpha\iota \delta \text{Βελίαρ} \theta\epsilon\theta\acute{\eta}\varsigma\epsilon\tau\alpha\iota \upsilon\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon, \kappa\alpha\iota \delta\acute{\omega}\varsigma\epsilon\iota \epsilon\acute{\xi}\omicron\upsilon\varsigma\iota\alpha\nu \tau\omicron\iota\varsigma \tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\omicron\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \tau\omicron\upsilon \pi\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu \epsilon\pi\acute{\iota} \tau\acute{\alpha} \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\alpha} \pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\alpha$); aber diese Reihenfolge der Ereignisse ist nicht die bei Lukas vertretene. Die parabolische Ausführung Lc 11, 21 f. weicht charakteristisch von den Parallelstücken Mc 3, 27, Mt 12, 29 darin ab, daß diese von einer Fesselung des $\iota\chi\chi\upsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$ reden, der die Verteilung der Beute folgt, während Lukas nur von einer Besiegung des Mächtigen weiß, von der Entreißung seiner Waffenstücke und dann von der Beuteverteilung. Von einer Fesselung des Satan kann ja auch deshalb bei Lukas nicht die Rede sein, weil die Leidensgeschichte wesentlich unter dem Gesichtspunkte satanischer Anfeindung angesehen wird (22, 3. 31).

Gegen die Vorstellung des Satanssturzes spricht nun auch das Bild: $\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\sigma\tau\rho\alpha\pi\acute{\eta}\nu \epsilon\kappa \tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon \pi\epsilon\varsigma\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$. Wenn man zur Erklärung dafür auf Jes 14, 12 verweist: $\pi\acute{\omega}\varsigma \epsilon\acute{\xi}\acute{\epsilon}\pi\epsilon\varsigma\epsilon\nu \epsilon\kappa \tau\omicron\upsilon \omicron\upsilon\rho\alpha\nu\omicron\upsilon \delta \epsilon\omega\varsigma\phi\acute{\omicron}\rho\omicron\varsigma \delta \pi\rho\omega\acute{\iota} \acute{\alpha}\nu\alpha\tau\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omega\nu$, so beachtet man nicht, daß für einen Stern das $\pi\acute{\iota}\pi\tau\epsilon\iota\nu$ etwas anderes bedeutet als für den Blitz. Für letzteren ist das Herabfahren vom Himmel auf die Erde etwas, was zu seiner Natureigentümlichkeit gehört; nicht so für die Sterne, wo das Herabfallen das Abnorme bedeutet; vgl. Mc 13, 25, Mt 24, 28. Auch Mt 28, 2 f. heißt es von dem aus dem Himmel herabfahrenden Engel: $\eta\nu \delta\acute{\epsilon} \eta \epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\sigma\tau\rho\alpha\pi\acute{\eta}$, und Lc 17, 24 (Mt 24, 27) wird geradezu die Erscheinung des Menschensohnes mit dem Blitz verglichen.

In Lc 10, 18 wird das Herabkommen Satans aus dem Himmel nicht mit dem Passiv von $\epsilon\kappa\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$ ausgedrückt wie in Joh 12, 31 und

Apoc 12, 9, so daß man von einer „Verdrängung Satans aus dem Himmel“ sprechen könnte, sondern mit dem Intransitiv πίπτειν. Das Herabfahren des Blitzes vom Himmel wird oft durch πίπτειν wiedergegeben. Vgl. LXX 4 Reg 18, 38: ἔπεσεν πῦρ παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ; desgleichen Ps 57 (58), 9. 139 (140), 11. Besonders wichtig ist Hiob 1, 16: πῦρ ἔπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέκαυεν τὰ πρόβατα καὶ τοὺς ποιμένας κατέφαγεν ὁμοίως. Dieser Bericht des kanonischen Hiobbuches, daß, nachdem Satan Erlaubnis erhalten hatte, den Hiob zu schädigen, das Feuer Gottes herabgefallen sei und Hirten und Herden verbrannt habe, wird in dem apokryphischen Testamentum Jobi c. 16 so umgestaltet: τότε (ὁ καταναῖς) λοιπὸν ἀνηλέως κατήλθεν, καὶ ἐφλόγιζεν τὰς ἐπὶ χιλιάδας τῶν προβάτων . . . ταῦτα πάντα ἀνήλικεν δι' ἑαυτοῦ καθ' ἣν εἴληφεν ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ. Hier ist es Satan selbst, der als Feuer herabkommt. Er erscheint also geradeso als Blitz wie in c. 17 als Perserkönig und c. 20 als Sturmwind: eine Metamorphose, die durch die jüdische Naturanschauung noch besonders nahegelegt ist. Vgl. LXX Psalm 103 (104), 4: ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγων. Hiob 38, 35, Hen 43, 1.

Damit sind die Voraussetzungen für das Verständnis von Lc 10, 18 klargelegt. Das Herabfallen des Satans vom Himmel wie ein Blitz ist von nichts anderem zu verstehen als von einem Versuche Satans, Schaden auf Erden anzurichten. Jesus hat dieses Herabkommen bemerkt, ganz so wie er Joh. 14, 30 von einem Kommen redet, das wider ihn gerichtet ist: ἔρχεται ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν. Das gibt er den Siebzig zur Antwort auf ihre Mitteilung: κύριε, καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσεται ἡμῖν ἐν τῷ ὀνόματί σου. Er hat wohl bemerkt, daß der Satan auf seine Aussendung der Siebzig im Dienste des kommenden Reiches Gottes mit einem Angriff seinerseits geantwortet hat; aber sie haben ja dazu von Jesus die Macht erhalten, Satans Sendboten, die Dämonen, zu überwinden.

So verliert die Äußerung Lc 10, 18 alles Dunkele und Unzusammenhängende, und die schrankenloser Phantasie Raum lassende Frage, wann Jesus das Herabfallen des Satans geschaut habe, ist beseitigt. Bestehen bleibt nur die Frage, ob Jesu Rede an das wirkliche Herabfallen eines Blitzes angeknüpft oder einer inneren Gewißheit jenen bildlichen Ausdruck geliehen habe.

Einen Grund, das Wort Jesu mit Wellhausen für „ganz apokryph“ zu halten, kann ich nicht entdecken. Daß es nur in der großen lukanischen Einschaltung steht, kann zu diesem Schluß keinen Anlaß geben.

Daß es in der Rede Jesu Lc 10, 17—20 „isoliert“ stehe, wird man, falls die von mir gegebene Erklärung richtig ist, nicht sagen können.

Straßburg i. E.

Friedrich Spitta.

Zu Joh. 6, 51b ff.

Joh 6, 51b ff. sagt Jesus, er sei das Brot des Lebens. Er sei das Brot, das vom Himmel kommt, auf daß, wer davon isset, nicht sterbe. Er sei das lebendige Brot, vom Himmel gekommen; wer von diesem Brote essen werde, der werde leben in Ewigkeit. „Von diesem Brote essen“ will aber sagen: an Jesus glauben. Denn, sagt der V. 47: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben.“

Dann heißt es V. 51b: καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σὰρξ μου ἐστὶν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς¹: „aber auch das Brot, das ich geben werde, mein Fleisch, gereicht zum Leben der Welt.“

Hier ist also von einem anderen Brote die Rede, das auch zum Leben der Welt gereiche. Dieses Brot hat Jesus noch nicht gegeben; er wird es erst künftig tun. — Was er aber künftig geben werde, ist ein Brot — nicht aber, z. B., Fleisch —, und von diesem Brote sagt er, daß es sein Fleisch sei; und wenn man dieses Brot isset, isset man sein Fleisch, — d. h. als Gegenstand des Essens ist dieses Brot sein Fleisch, und das Essen desselben gereicht dem Essenden zum ewigen Leben. Ein Brot ist selbstverständlich Gegenstand des Essens (nicht aber, z. B., der „Hingabe in den Tod“), und „die Juden“ sagen daher ganz natürlich: „Wie kann dieser uns sein Fleisch zu essen geben?“ — indem sie — d. h. der Verfasser, der dieses Gespräch konstruiert hat — das überraschende „Fleisch“ in die Frage hineinführen. Daß aber diese ihre Auffassung der Worte Jesu ganz richtig sei, bestätigt er auch selbst, indem er antwortet: „Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch“, — und noch kräftiger V. 55: „Mein Fleisch ist rechte Speise, und mein Blut ist rechter Trank.“ — Sein Fleisch und Blut sind Speise und Trank, — nicht aber: Opfer o. desgl.

Dieses andere Brot aber, das Jesus künftig geben werde, das sein Fleisch ist, und von dem gesagt wird, daß, wer es isset (und wer sein

¹ Vgl. Meyer-Weiß, Das Joh.-Ev. ⁸ 265.

Blut trinkt), der hat ein ewiges Leben, — dieses andere Brot kann kein anderes sein als das Brot, von dem es heißt: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου, — das Abendmahlsbrot.

Der Umstand, daß Fleisch und Blut Jesu hier in eigentlicher Bedeutung gegessen und getrunken werden, schließt eine Abfassung dieses Abschnittes früher als in der Zeit nach Ignatius völlig aus. Andererseits führt der Umstand, daß Fleisch und Blut nur als Speise und Trank aufgefäßt werden, und zwar als Fleisch und Blut des Menschensohnes, während sich keine Spur vom Paschalamme oder von irgend welchem Opfergedanken findet, — dieser Umstand führt zu der dritten Stufe der Entwicklung der Abendmahlslehre (vgl. mein „Abendmahl“² 103) als Abfassungszeit dieses Abschnittes, und zwar zu der letzten Zeit dieser Epoche; denn seine Auffassung von der Bedeutung der Abendmahlsnahrung für die Auferstehung (VV. 54 und 56) ist mit der Auffassung des Irenäus in diesem Punkte näher verwandt als mit derjenigen Justins. (Daß das Joh.-Ev. doch von jeder Einschiebung eines Abendmahlsberichtes verschont geblieben ist, ist ganz natürlich, — vgl. Meyer-Weiß, Das Joh.-Ev.⁸ 470.) —

Wenn es sich nun so verhält, daß das Johannes-Evangelium nicht nach 110 oder 125 n. Chr. verfaßt worden sein kann, ist also dieser Abschnitt von „dem anderen“ Brote, VV. 51b—57 im Evangelium unecht. —

Christiania.

Axel Andersen.

Zu der λύτρον-Stelle.

I Clem. ad Cor. 16 heißt es: ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς οὐκ ἦλθεν ἐν κόσμῳ ἀλαζονείας οὐδὲ ὑπερηφανίας . . . ἀλλὰ ταπεινοφρονῶν, καθὼς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ ἐλάλησεν· φησὶν γάρ κτλ., und dann wird das ganze Kap. 53 des Esaias angeführt. Unmittelbar nach den Worten V. 12: διὰ τοῦτο αὐτὸς κληρονομῇ πολλοὺς καὶ τῶν ἰσχυρῶν μεριεῖ σκῦλα, ἀνθ' ὧν παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, καὶ ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη wird der Gedankengang mit Ps 22, 7—9 fortgesetzt: καὶ πάλιν αὐτός φησιν· ἐγὼ δὲ εἰμι σκῶληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπων κτλ., — und die ganze Auseinandersetzung wird endlich mit diesen Worten abgeschlossen: ὁρᾶτε, ἄνδρες ἀγαπητοί, τίς ὁ ὑπογραμμὸς

ὁ δεδομένος ἡμῖν· εἰ γὰρ ὁ κύριος οὕτως ἐταπεινοφρόνησεν, τί ποιήσωμεν ἡμεῖς οἱ ὑπὸ ζυγὸν τῆς χάριτος αὐτοῦ δι' αὐτοῦ ἔλθοντες;

Die römische Gemeinde hat also um das Jahr 95 n. Chr. die Bedeutung des (Lebens und des) Todes Jesu, wie er in diesem Kapitel aus Esaias vorherverkündigt war, darin gesehen, daß er für uns ein glänzendes Beispiel der ταπεινοφροσύνη sein sollte. Von dem Gedanken aber, daß Jesus Christus sein Leben zu einer Erlösung für viele gegeben habe, findet sich hier keine Spur, — was doch im höchsten Grade sonderbar ist, wenn Jesus wirklich gesagt hätte: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθεν . . . δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, — eine Äußerung, die doch so klar und inhaltsschwer ist, und an die der Wortlaut selbst des V. 12 erinnern mußte. (Man vgl. den hervortretenden Platz, welchen dieser V. Just. Apol. I, 50 einnimmt, — zu einer Zeit, wo die Auffassung von der stellvertretenden Bedeutung des Todes Jesu schon durchdrungen war.)

Und überhaupt: Dem 1 Clemensbriefe, d. h. der Römischen Gemeinde um das Jahr 95 n. Chr., ist ja die Auffassung des Todes Jesu als eines stellvertretenden Todes in der Wirklichkeit völlig fremd, was doch unter der Voraussetzung, daß die λύτρον-Stelle echt sei, höchst sonderbar ist. (Man merke auch, daß ja 1 Clem. das mystische σῶμα τοῦ Χριστοῦ des Paulus, und die mit diesem σῶμα zusammenhängende Auffassung von der Bedeutung des Todes und der Auferstehung Christi, überhaupt außer Betracht läßt.) —

Der Kämmerer aus Mohrenland saß auf seinem Wagen und las den Propheten Esaias und grübelte über die Worte: ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη κτλ., — die VV. 7 und 8 des Kap. 53. Auf seine Frage aber, von wem der Prophet solches rede, tat Philippus seinen Mund auf und indem er von dieser Schriftstelle anfang, predigte er ihm das Evangelium von Jesus, — von dieser Schriftstelle, nicht aber von den Worten V. 12: παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ . . . καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκεν καὶ διὰ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν παρεδόθη, — was man doch hätte erwarten müssen, wenn Jesus wirklich gesagt hätte: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθεν δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Auch die Predigt der Apostel deutet mit keiner Silbe auf den Tod Jesu und dessen stellvertretende Bedeutung. Ihre Predigt dreht sich ausschließlich um seine Auferstehung, durch welche er sich als Messias dargetan habe, — in der schönsten Übereinstimmung mit der Erklärung über die Bedeutung seines Todes, welche Jesu selbst, nach der Auferstehung, in den Mund gelegt wird, Lc 24. Was im Gesetz Moses, in

den Propheten und in den Psalmen von ihm geschrieben war und erfüllt werden mußte, war ja gar nicht, daß er sein Leben zu einer Erlösung für viele geben sollte. Es war aber, wie Jesus es selbst nach der Auferstehung gesagt haben soll, daß der Messias solches leiden und dann zu seiner Herrlichkeit eingehen mußte (Lc 24. 26).

Hat Jesus wirklich gesagt: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθεν δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν, dann bleibt die unzweideutige Erklärung Jesu, Lc 24 sowie die Predigt der Apostel und des Evangelisten Philippus, (der Brief des Jacobus), und der 1 Clemensbrief ein unlösbares Rätsel. Alles wird aber klar, wenn man annimmt, daß diese Äußerung, welche bekanntlich in der Wiedergabe des betreffenden Gespräches bei Lc fehlt, aus einer Zeit herrühre, wo die Spekulation ausfindig gemacht hatte, daß in Jes 53 von einem stellvertretenden Tode die Rede sei. In der λύτρον-Stelle ist dann diese Spekulation mit der paulinischen Erlösungslehre verbunden worden. —

Christiania.

Axel Andersen.

Exegetische Randbemerkungen.

1. Joh 11, 49; 18, 13 (ἀρχιερ. τ. ἐνιαυτ. ἐκ.) Ein temporaler Genet., bemerkt Th. Zahn z. d. St., diene nicht bloß allgemeinen Zeitangaben (νυκτός, ἡμέρας), sondern auch bestimmten, was dann mit vielen Beispielen belegt wird. Aber es ist dies nur der wohlbekannte Genet., den wir mit „innerhalb“ übersetzen (Gen 11, 10 LXX: ἐγέννησε — δευτέρου ἔτους μετὰ τὸν κατακλυσμόν, Jes 14, 28: τοῦ ἔτους, οὗ ἀπέθανεν ὁ βασιλεὺς, ἐγενήθη τὸ ῥῆμα). Anders ist es doch mit einem Genet. bei εἶναι oder in Apposition, der nicht mit „innerhalb“ zu übersetzen, sondern eine Art Qualitätsgenet. ist, Mc 5, 42: ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα. Aber es sei erst noch nachzuweisen, daß die Griechen von jährlich wechselnden Ämtern, wie Konsuln, Archonten, in so moderner Art wie wir (der Held dieses Tages, der Prorektor vorigen Jahres) gesprochen: „man nannte die Jahre nach Konsuln und Archonten, nicht umgekehrt.“ Indes scheint der bezweifelte Gebrauch nicht so selten; es seien nur einige zufällig aufgelesene Stellen angeführt. Liv. IV, 3, 10: prioris anni consules. XXXII, 1, 6: praetoribus prioris anni. 7, 5: C. Aurelio, consule anni prioris. XXXV, 4, 7: Ti. Sempronius, prioris anni consul. Auch das Horazische: consulque non unius anni ist, obwohl bildlich, um so be-

weiskräftiger. Ohne Zweifel finden sich auch im Griechischen Beispiele für diese jedenfalls also nicht bloß „moderne“ Ausdrucksweise.

2. Röm 2, 22 (ἱεροσυλεῖν). Wie dem μή κλέπτειν das κλέπτειν, dem μή μοιχεύειν das μοιχεύειν gegenübersteht, so war zu dem βδελύσσεσθαι τὰ εἰδωλα als Gegensatz etwas wie εἰδωλολατρεῖν zu erwarten. Dieses zwar konnte der Apostel einem Volksgenossen nicht geradezu vorwerfen, doch wird er an etwas Ähnliches, daran Grenzendes gedacht haben, das in widerrechtlicher Verwendung gewisser Kultgegenstände, wie Gefäße, Kleidungsstücke u. dgl., bestehen mochte („du verabscheust die Götzen und entwendest götzendienstliches Geräte“). Auf Aneignung fremden Eigentums nicht aus Gewinnsucht (dies wäre κλέπτειν oder συλᾶν), sondern wegen vermuteter Wunderwirkung deutet auch die Zusammenstellung von εἰδωλολατρεία und φαρμακεία (Gal 5, 20, vgl. Apc 22, 15) sowie die wegen der Geheimhaltung seltenen, aber noch in späterer christlicher Zeit vorkommenden Spuren ähnlicher abergläubischer Gebräuche, worüber s. die interessanten Bemerkungen im Jahrg. 1906, S. 96, und Jahrg. 1908, S. 1, dieser Ztschr.

3. 1 Kor 7, 21 (μᾶλλον χρῆσαι). Besagt die Stelle nichts anderes als 1 Tim 6, 2: μᾶλλον δουλεύεωσαν (wenn du auch frei werden kannst, bleibe um so mehr Sklave)? Dagegen spricht der Imper. aor., der nicht auf einen (beharrenden) Zustand, sondern auf Bewegung, Handlung deutet. Auch liegt in μή σοι μελέτω ein gewisses Zugeständnis dessen, daß trotz 1 Kor 12, 13, Gal 3, 28, Kol 3, 11 die Freiheit ceteris paribus doch als natürlicherer Zustand vorzuziehen sei. Um nun der unbequemen Konzession (εἰ καὶ) zu entgehen, könnte man versuchen, zu übersetzen: wenn du außer dem (begreiflichen und bei jedem voraussetzenden) Wunsch auch die Möglichkeit frei zu werden hast, gebrauche diese um so lieber. Jedoch der konzessive Gebrauch von εἰ καὶ ist zu überwiegend, um hier ausgeschlossen zu werden. Will man aber nicht eine noch stärkere Empfehlung des Bleibens im Sklavenstand als 1 Tim 6, 2 (wo ja nur οἱ πιστοὺς ἔχοντες δεσπ. so ermahnt werden) für unsre Stelle zugeben, so wird nur ein etwas kühner Schritt übrig bleiben. Ein solcher wäre die Annahme, daß, was schon wegen des gleichen Anfangsbuchstabens nicht unmöglich, vor μᾶλλον ein μή ausgefallen, oder daß das μή in μή σοι μελέτω zum ganzen Satz, also auch zu μᾶλλον χρ. zu beziehen sei: bist du als Sklave berufen? nicht sollst du dich grämen, ja auch wenn du frei werden kannst, nicht mehr nach diesem greifen, d. i.: dein Trachten nach Freiheit soll nicht heftiger, eifriger sein, als — (die Zufriedenheit mit dem gegenwärtigen Loos). Ist das Griechische

im allgemeinen auch mehr zur Wiederholung, ja Häufung der Negationen geneigt, so fehlen doch nicht Beispiele nach dem Muster $\mu\eta$ κατακαυχᾶσθε καὶ ψεύδεσθε wie 2 Kor 12, 21: $\mu\eta$ — πάλιν — ταπεινώσῃ — — πενθήσω. Der Gebrauch des Imper. aor. statt des Coniunct. im negativen Satz ist, obwohl seltener, nicht beispiellos, hier auch erklärlich durch das Bestreben, dem Imper. des ersten Glieds ($\mu\eta$ coi μελ.) im zweiten wieder einen Imper., wenn auch in andrer Person, gegenüberzustellen. Daß der Gedanke dem Zusammenhang sowie dem Standpunkt und der Tendenz des Apostels entsprechen würde, bedarf keiner Erörterung.

4. 2 Kor 8, 10 (οὐ μόνον τὸ ποιῆσαι ἀλλὰ καὶ τὸ θέλειν). Das Ungenügende früherer Erklärungen geht schon daraus hervor, daß manchen Auslegern eine Textesänderung unvermeidlich scheint. Wenig hilft auch, θέλειν wie lat. velle im Sinne von „gerne“ zu nehmen (nicht bloß mit dem Tun, sondern auch mit dem Gernetun habt ihr früher angefangen), da θέλειν hier nicht anders gebraucht sein kann als im folgenden, wo in keinem Fall ein ποιεῖν dabei zu ergänzen, sondern das bloße Wollen als solches dem Tun entgegengesetzt ist: καθάπερ ἡ πρόθυμία τοῦ θέλ. οὕτω κ. τὸ ἐπιτελ. Dennoch wird sich die Stelle auch nach dem überlieferten Wortlaut verstehen lassen, wenn man den darin liegenden leisen, nämlich schon um den Zweck nicht zu gefährden mild ausgedrückten, Tadel nicht übersieht. Ihr habt früher als andre angefangen, sagt der Apostel, ja schon vor Jahresfrist mit einigem Tun (insofern allerdings etwas geschehen), aber weit mehr mit Wollen, d. h. ihr habt zwar mit einigem wenigen Tun, hauptsächlich aber mit bloßem Wollen (Vorsatzfassen, Planmachen, Beraten, Beschließen) ein Jahr und darüber hingebraucht, soviele Zeit also nutzlos oder nur wenig genützt verstreichen lassen.

5. Gal 4, 9; 1 Kor 8, 3; 13, 12 (γινώσκω). Diese drei zwar nicht für künstliche Exegese, aber für schlichten Laienverstand etwas schwierigen Stellen werden auch diesem leicht verständlich durch Annahme einer zwar seltenen, doch nicht beispiellosen Bedeutung von γινώσκω, nämlich in kausativem Sinn: erkennen lassen, bekannt machen, Pind. Ol. 6, 150; 13, 3 (γνώσκειν τὰν ὀλβίαν Κόρινθον, preisen, eig. bekannt machen, will ich das reiche Korinth). Bedenkt man den häufigen Wechsel zwischen transit. und intransit. Bed. (ἐλαύνειν, καθίζειν) überhaupt und insbesondere einen auch sonst vorkommenden Gebrauch der Endung -σκω in kausativem Sinn (μεθύω trunken sein, μεθύσκω trunken machen), so erhält man das erwartete: (τότε μὲν οὐκ εἰδότες, νῦν δὲ

γνόντες, μᾶλλον δὲ γνωθέντες) vielmehr v. G. zur Erkenntnis gebracht; ebenso an den andern Stellen. Zwar stände hier für die kausative Bed. noch das abgeleitete γνωρίζω zur Verfügung, das jedoch, wenigstens im N. T., mehr in etwas andrer Verbindung gebraucht wird (kund tun, mitteilen).

6. Gal 4, 20 (ἀλλάξαι τὴν φωνήν). Alle, wenigstens bekannteren, Erklärungen dieser Stelle gehen, wie sehr auch im Ausdruck abweichend, von der gemeinsamen Voraussetzung aus, daß die mit ἤθελον (vellem) angedeutete Unerfüllbarkeit des Wunsches sich auf den ersten Teil des Satzes beschränke: ich möchte — oder: könnte ich nur bei euch sein, um dann —, oder: ich würde gewiß usf. Näher liegt es doch, beide Infinitive (παρεῖναι und ἀλλάξαι) in gleicher Beziehung mit ἤθελον zu verbinden; ich wollte, was leider jetzt unmöglich, bei euch sein, und ich wollte, was leider ebenso nicht bloß jetzt, sondern für immer unmöglich, meine Stimme umtauschen (eine andre dafür zu erlangen). Sicherlich bedeutet nämlich ἀλλάσσειν nicht bloß verändern, modifizieren, sondern geradezu: umtauschen, verwechseln, verwandeln, φωνή aber, obgleich allerdings auch Rede, doch zunächst Stimme im physischen Sinn. War überhaupt das Äußere des Apostels wenig einnehmend (2 Kor 10, 1. 10), so ist wahrscheinlich, daß es auch seiner Stimme an Klang und Wohlklang fehlte, daher der Gegensatz zwischen dem Eindruck seiner Briefe und seiner persönlichen Gegenwart. Wie war da zu helfen? Persönlicher Besuch bei den Lesern war augenblicklich nicht ausführbar; und wäre er's gewesen, so war auch von mündlicher Rede bei diesem Mangel kein gewinnender Eindruck zu hoffen. So war die Lage verzweifelt genug (ἀποροῦμαι); was den Apostel freilich nicht abhalten konnte, fortzufahren.

7. Gal 5, 12 (ἀποκόψονται). Nicht begründet genug wird es sein, aus dem Gebrauch von ἀπόκοπος im Sinne von εὐνοῦχος, castratus, sofort auf die Bedeutung des Stammverbs zurückzuschließen, da solche Adjektiva eine zwar aus dem Stammwort hergeleitete, doch im Gebrauch ganz spezifische Bedeutung erhalten können, wie manche Beispiele verschiedener Sprachen beweisen. An allen in den Wörterbüchern angeführten Stellen aber, wo schon das Stammverbum ἀποκόπτειν (an sich nur: abschneiden, abhauen, Act 27, 32: ἀπέκοψαν — τὰ χεῖρῃα τῆς κἀφῆς) die Bedeutung castrare zu haben scheint, ist dies aus dem Zusammenhang des ganzen Abschnittes zu erkennen, wofür an unsrer Stelle jede Spur fehlt. Außerdem wäre auch, da es sich nicht um so gewöhnliche Funktionen zur Körperpflege handelt wie bei λούεσθαι, κείρεσθαι, zu erwarten: ἀποκόψειαν ἑαυτοὺς. Ist also jene Bedeutung (ca-

strare) sprachlich unwahrscheinlich, wie sich denn auch das, obgleich im Gegensatz zu περιτομή gebildete, doch metaphorisch aufzufassende κατατομή Phil 3, 2 nicht zu einem Beweis verwenden läßt, so ist sie sachlich unmöglich. Mit dem zweiten der Mt 19, 12 genannten Fälle ist nur das tatsächliche Vorkommen bestätigt, ohne ein Anzeichen von Billigung. Nach römischen Sitten und Gesetzen war das Verfahren streng verpönt, und die jüdische Anschauung ist aus Deut 23, 1, Lev 22, 24 zu erkennen. Aber handelt sich's denn um die Ausführung, nicht bloß um den Fluch eines von gerechtem Unwillen erfüllten Mannes? Doch auch im höchsten Affekt konnte der Apostel gegen seine bittersten Feinde keinen Wunsch aussprechen, dessen Erfüllung für die bloße Vorstellung das Bild der schlimmsten Brutalität und Ruchlosigkeit darbot. Man wird also besser zu der älteren Erklärung zurückkehren: *secedant* (*segregentur*).

8. 1 Tim 5, 13 (μανθάνουσιν). Dieses Verbum wird wohl aus 2, 11; 5, 4; 2 Tim. 3, 7, wo überall es gleichfalls ohne Objekt steht, aber wohlbegründet ist, hier eingedrungen sein, wo es auf keine Weise in den Zusammenhang paßt. Hier wird es heißen sollen: *λανθάνουσιν*, *otiosae furtim irrepunt* (*cursitant*) etc.

9. 1 Pt 3, 6 (πτόησις). Während im allgemeinen die Bedeutung von πτόησις oder πτοίησις (Schrecken, aktiv und passiv, terrere und terreri), keinem Zweifel unterliegt, ist doch zu bemerken, daß es nicht selten (wie an drei platonischen Stellen) eine bestimmte Nebenbedeutung erhält, indem es heftige leidenschaftliche Bewegung, besonders erotische (bei Tieren: Brunst), bezeichnet. Unsrer Stelle nun verrät bewußte Anlehnung an Prov 3, 25 LXX: καὶ οὐ μὴ φοβηθῇς πτόησιν κτλ., womit aber keine Warnung oder Bedingung ausgedrückt ist, da ja die Mahnung vorausgegangen: „laß sie (die Weisheit) nicht von deinen Augen weichen“, worauf als Belohnung versprochen wird: „so wirst du glücklich, — — daß du dich nicht fürchten darfst vor plötzlichem Schrecken usw.“ Demnach sind die Partizipien ἀγαθοποιοῦσαι — φοβούμεναι nicht konditional zu nehmen. Auch an unsrer Stelle sind ja die Mahnungen vorausgegangen (1—4), worauf dann, nur durch den Hinweis auf die Frauen der Vorzeit, unter denen Sarah hervorragt, und durch den relativen Anschluß (mit ἥς—) etwas verdunkelt, auch die Zusage folgt, als hieße es: dann seid ihr rechte Töchter Sarah's, Gutes tuend (insofern ja wohlhabende Frauen angeredet sind, da Bettlerinnen nicht vor Kleiderpracht zu warnen waren) und ein ruhiges, furchtloses Leben führend,¹ letzteres besonders erwähnt,

¹ Wofür man freilich auch einen vollständigen Nebensatz bilden kann: als welche

weil ehrbare Frauen vor nichts mehr Furcht empfinden als vor Angriffen auf ihre Sittsamkeit (worauf $\pi\acute{\tau}\eta\sigma\iota\varsigma$ deutet), wovor sie sich selbst am besten schützen durch Vermeiden von Putzsucht und allem, was Aufmerksamkeit oder Begier fremder Männer reizen könnte. In dieser Beschreibung wohlthätigen und dabei stillzufriedenen Frauenlebens eine nachträglich angehängte Bedingung zu suchen, ist sicherlich eine unglückliche Verkennung einfachen Zusammenhangs.

10. 1 Pt 4, 15 (nochmals $\alpha\lambda\lambda\omicron\tau\rho\iota\epsilon\pi\acute{\iota}\sigma\kappa\omicron\pi\omicron\varsigma$). In die früheren Bemerkungen über dieses Wort (Jahrg. 1906, S. 271 ff.) hat sich ein, obgleich nicht wesentliches und leicht zu bemerkendes, Versehen eingeschlichen, indem es hieß, üble Nachrede sei vom römischen Gesetz nicht bedroht gewesen, statt nicht schwer bedroht, da allerdings Gesetze gegen Injurien bestanden (für den Nichtjuristen am besten zu sehen aus Horat. sat. II, 1, 82 mit Heindorfs Komm., wo auch die Gesetzesstellen angeführt; außerdem Sohm, Institutionen S. 319. 20, Mommsen, r. G. I, 158). Insofern aber dabei nicht einmal zwischen Verbal- und Realinjurien, noch weniger unter jenen zwischen mündlichen und schriftlichen, unterschieden wurde, kann hier nicht an solche Dinge, die im schlimmsten Fall zu mäßiger Geldbuße führten, sondern es muß an Handlungen gedacht sein, die wie Mord und Diebstahl schwerste Strafe auf sich zogen, wie auch das folgende: $\epsilon\acute{\iota}\ \delta\grave{\epsilon}\ \omega\varsigma\ \chi\rho.$ sc. $\pi\acute{\alpha}\sigma\chi\epsilon\iota$ nur auf Märtyrertum zu beziehen ist, was mit unzureichenden Gründen vergebens bestritten wird. Es ist also mit $\alpha\lambda\lambda\omicron\tau\rho.$ auf Tätigkeit hingedeutet, die als Hochverrat behandelt werden konnte, Aufruhr, Aufreizung, politisch verdächtiges Verhalten überhaupt. Nicht jedoch auf das Treiben der Delatoren, das, ob auch längst anrühig, ja verhaßt, doch nicht vor Titus mit schimpflicher, nicht vor Konstantin mit Kapitalstrafe bedroht war.

11. Hebr 13, 18 ($\pi\epsilon\iota\theta\acute{o}\mu\epsilon\theta\alpha$). Da $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ im Praes. Pass. und Med. nie „vertrauen“ bedeutet wie $\pi\acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\theta\alpha$, auch nicht „überzeugt sein“, was $\pi\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\varsigma\mu\alpha\iota$ heißen würde (wie 6, 9; 2 Tim 1, 5), um nicht von dem logisch Bedenklichen des Ausdrucks zu reden: wir sind überzeugt (oder sicher) ein gutes Gewissen zu haben, — da also hier, V. 18, nur dieselbe Bedeutung angenommen werden kann wie unmittelbar vorher: gehorchen (V. 17: $\pi\epsilon\iota\theta\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \eta\gamma\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\varsigma$), so bietet dieser Satz ohne Gewaltsamkeit nur dann einen befriedigenden Gedanken, wenn wir lesen dürfen: $\pi\rho\omicron\sigma\epsilon\acute{\upsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon\ \pi\epsilon\rho\acute{\iota}\ \eta\mu\acute{\omega}\nu\cdot\ \kappa\acute{\alpha}\lambda\eta\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\acute{\iota}\delta\eta\varsigma\iota\nu\ \xi\chi\omicron\mu\epsilon\nu,\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \pi\epsilon\iota\theta\acute{o}$

ihr —, oder: indem ihr —, wenn man nur nicht von einer grundlosen Voraussetzung über das Satzverhältnis ausgeht.

μεθα ἐν πᾶσιν καλ. θελ. ἀναστρ., betet für uns (dessen wir würdig sind), denn wir haben ein gutes Gewissen (darum), weil wir gehorsam sind, bestrebt usw.

12. Αποκ 6,6 (— τὸ ἔλαιον καὶ τὸν οἶνον μὴ ἀδικήσης). Diese Worte werden, wie es scheint, allgemein so verstanden, daß mit Öl und Wein metonymisch Ölbaum und Weinstock gemeint seien. Nun sprechen wir zwar: der Wein ist gut geraten u. dgl.; gilt dies aber auch für die alten Sprachen und für die Bibel? Gewiß sind im Vorausgehenden bei Weizen und Gerste nicht die ganzen Garben (mit den Halmen) gemeint, sondern nur die Früchte, die Körner. Also wird der Gedanke nicht sein: Öl und Wein, diese Luxusfrüchte, mögen gedeihen, um den Mangel an den notwendigen Lebensmitteln entweder fühlbarer oder erträglicher zu machen, zumal Öl und Wein, jenes vornehmlich (1 Kön 17, 12), im Orient keine Luxuswaren sind, sondern: Weizen und Gerste sollen teuer sein, kaum erschwinglich, nur sollen sie nicht völlig fehlen, da ja sonst die Plage selbst, der Hunger, nicht lange dauern könnte; Öl und Wein aber sollst du (die durch den dritten Reiter dargestellte Hungersnot) überhaupt nicht anrühren, nicht angreifen, also ganz und gar nicht genießen. Ein ἀδικεῖν nämlich, schädigen, kann bei Früchten nicht anders geschehen als durch Genuß, wie Kol 2, 22; 2 Pt 2, 12 Genießen und Verzehren durch φθορά bezeichnet wird. So wird der ganze Satz eine nur dürftigste Existenz gewährende bittere Not schildern sollen.

Weißenburg i. B.

A. Bischoff.

Die Thomasapokalypse.

Der Cod. Middlehillensis, Philippsianus n. 1829 (saec. 8/9) der Hieronymuschronik, jetzt in Berlin, enthält nach der von Schoene, Eusebius I, Appendix V abgedruckten Kollation von Franz Rühl allerlei Einlagen, von denen eine die Leser dieser Zeitschrift besonders interessieren dürfte. Sie steht zum 18. Jahre des Kaisers Tiberius und lautet folgendermaßen: „*In libro quodam apocripho qui dicitur Thomae apostoli scriptum est, dominum Jesum ad eum dixisse ab ascensu suo ad celum usque in secundum adventum eius novem iobeleos contineri.*“ Offenbar handelt es sich hier um die Thomasapokalypse, von der man bisher nur den Titel kannte. Dieser nämlich ist überliefert durch die Epistola Decretalis des Papstes Gelasius de recipiendis et non recipiendis libris, wo unter den Libri apocryphi qui non recipiuntur auch eine „Revelatio

quae appellatur Thomae“ genannt wird.¹ Aus der mitgeteilten Notiz sehen wir jetzt, daß die Revelatio eschatologische Zwecke verfolgte und daß sie die Wiederkehr Christi nach 9 Jubiläen, d. h. nach 9×50 Jahren von der Himmelfahrt ab, berechnete. Setzen wir nun nach der verbreitetsten Ansicht Christi Geburt in das Jahr 5500, so ergeben sich mit Hinzunahme der 450 Jahre bereits 5950 Jahre. Dann fehlen zur Vollendung der sechs großen Weltentage von 6000 Jahren² nur noch 50 Jahre, die sich leicht ergänzen, wenn man mit Beziehung auf Joh 8, 57 nach älterer Weise³ Christus eine 50jährige Lebenszeit gibt.

Lipsius in Smith and Wace, Dictionary of Christian Biogr. I (1877) S. 131 hat vermutet, daß die Apokalypse des Thomas in gnostischen Kreisen entstanden sei. Das scheint unmöglich zu sein, wenn man erwägt, daß die Gnostiker gerade die Lehre von der Wiederkunft Christi verwarfen.⁴ Dagegen dürfte wohl mit Sicherheit anzunehmen sein, daß die Schrift nicht von vornherein in lateinischer Sprache, sondern griechisch abgefaßt war. Ob vielleicht sogar syrisch? Vergl. Burkitt, Urchristentum im Orient. Übers. von Preuschen (1907) S. 144.

Höxter.

C. Frick.

Νεοψηφον.

1902 hat P. Corßen in dieser Zeitschrift Beispiele von Isopsephie angeführt, weil ihm dadurch die Erklärung der Zahl des Tiers in Apc 13, 18 gefördert zu werden schien (238—242). Zwei Jahre später hat er ein neues inschriftliches Beispiel hinzugefügt (1904, 87 f.). Die Sueton-

¹ Thiel, Epistolae Rom. pontificum genuinae I (1868) S. 465. Vergl. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. I (1893) S. 790. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Litt. I (1902) S. 476. ² Bratke, HRE³ III, S. 813 ff.

³ Irenaeus, Advers. Haeres. II, 22, 6. Da dieser III, 21, 3 die Geburt Christi in das 41. Jahr des Augustus setzte (vergl. Ideler, Handbuch der math. und technischen Chronol. II S. 385), so fiel ihm die Kreuzigung in die Regierung des Claudius, vermutlich in das 8. Regierungsjahr dieses Kaisers (15 Augustus + 23 Tiberius + 4 Caligula + 8 Claudius = 50). Eine Bestätigung hierfür bringt die neuentdeckte Schrift des Irenaeus εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστ. κηρύγματος (Texte und Unters. XXXI, 1) Cap. 74 mit der Note von Harnack (S. 62). Wahrscheinlich geht ferner auf die Berechnung des Johannesevangeliums die jedenfalls sehr alte Überlieferung zurück, welche das Muratorische resp. Morinsche Fragment (von Dobschütz, Texte und Unters. XI, 1 S. 136 ff.; Morin, Journ. of Theol. Stud. VII, April 1906, S. 458; Chapman, Ebendort VIII, July 1907, S. 590 ff. IX, Oct. 1907, S. 42 ff.) bewahrt hat. Von allen andern zu dieser Überlieferung in Beziehung gesetzten Zeugnissen sehe ich hier ab, ebenso wie ich auch wohl auf eine Namhaftmachung der übrigen Literatur in diesem Zusammenhange verzichten darf.

⁴ Harnack, Dogmengesch. I3 (1894) S. 249 f.; Bratke a. a. O. S. 808, 45.

ausgabe von Maximilian Ihm, deren erster Band 1907 erschienen ist, zeigt, daß, unerkant, schon lange ein Fall von Isopsephie in vieler Händen war. Er hat das Beachtenswerte an sich, daß er von Nero handelt, wie nach der Vermutung vieler auch die Zahl des Tieres tut.

In der Biographie des Nero schreibt Sueton (39, 2): multa Graece Latineque proscripta aut vulgata sunt, sicut illa:

Νέρων Ὀρέτης Ἀλκμέων μητροκτόνος.

νεοψηφον· Νέρων ἰδιαν μητέρα ἀπέκτεινε.

Erst Bücheler hat im Rheinischen Museum (Bd. 61 S. 308) dies νεοψηφον aus dem bisher gelesenen, unverständenen νεονυμφον emendiert und erklärt: Setzt man für die Buchstaben die Zahlenwerte ein, dann ergibt die Summe der für Νέρων substituierten Werte ebenso 1005 wie die Summe der Werte für ἰδιαν μητέρα ἀπέκτεινε. Etwas schwieriger ist diese Iso- oder Neo-psephie immerhin noch als die von 666 oder 616 = קסר נרון קסר oder נרו קסר. Man sieht, daß es sich dabei nicht um leichtverständliche Andeutungen für Ahnungslose handelt, sondern um Bestätigung durch absonderliches Zufallsspiel, welches nur Eingeweihte verstanden. Ist das richtig, dann kann es nicht mehr stören, daß eine griechische Apokalypse mit hebräischen Brocken orakelt.

Aeugst (Zürich).

Ludwig Köhler.

Zur Geschichte des Bildes von der Perle.

In einer meisterhaften Untersuchung hat Usener¹ die Geschichte und mythologische Grundlage des Bildes von der Perle dargelegt. Eine neue Belegstelle ist jetzt bei einem christlich-arabischen Dichter, 'Isâ al-Hazâr, aufgetaucht, dessen literarischen Nachlaß Asin y Palacios² behandelt hat. 'Isâ al-Hazâr sagt³: „Es spricht die Jungfrau: Der Herr der Macht gab mir die Form (şâganî) einer Perle und hat mich gesetzt als Auserwählte unter den Geschöpfen.“

München.

W. Weyh.

¹ Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes: Theol. Abhandl., Karl Weizsäcker gewidmet, 1892, p. 201—13, jetzt in seinen Vorträgen und Aufsätzen, Leipzig 1907, p. 219—31.

² Description d'un manuscrit arabe-chrétien de la bibliothèque de M. Codéra (Le poète 'Isâ el-Hazâr): Rev. de l'Or. chrétien 11 (06) p. 251—73.

³ l. c. p. 265.

Zum Oxyrhynchus-Fragment.

(Aus einem Brief an den Herausgeber.)

Die „Heiligungsstätte“ mag wohl das Innere des Tempels bedeuten, obwohl dem Nichtpriester der Zutritt in den Tempel nicht gestattet war, nur der Einblick war erlaubt. Wäre es aber nicht auch möglich, daß unter „אֵצֶב.“ der ganze Raum um das große Waschbecken gemeint sei, von wo man einen Einblick in den Tempel haben konnte? Die Waschung der Priester hier, bevor sie den Dienst antraten, hieß nämlich וְרָגְלִים וְיָדַיִם קִדִּישׁ die Waschung oder die Heiligung der Hände und Füße, daher dieser Raum wohl „Heiligungsstätte“.

Was nun den Vorwurf betrifft, wie magst du diese heiligen Gegenstände schauen? so zeigt dieses, daß der Verf. allerdings Einrichtungen und Vorgänge, wie sie zur Zeit des Tempels waren, kennt, aber doch nur oberflächlich von ihnen weiß. Ein Anschauen der heiligen Gegenstände im Vorhof und Tempel war keinem verboten, aber wohl das Anschauen des inneren Raums des Allerheiligsten. Mischna Midoth IV, 5: „Falltüren führten vom Obergeschoß in den Raum des Allerheiligsten, durch welche die Arbeiter in geschlossenen Kästen herabgelassen wurden, wenn an der Mauer etwas auszubessern war, damit ihr Auge sich nicht am Anblick des Allerheiligsten weide.“ Davon hatte der Verf. etwas gehört, aber das Richtige hat er nicht gewußt. Es ließe sich aus dieser Reminiszenz, die im Volke nicht lange konnte angehalten haben, vielleicht auf die ungefähre Zeit des Verf. schließen.

Von einem Wechsel der Kleider beim Eintritt in das Tempelgebiet ist allerdings keine Rede, aber da die Kleider nicht immer in levitischer Reinheit gehütet waren, so unterzog man sie wohl vor dem Betreten des Heiligtums einer Waschung und einem Tauchbade. Daß man aber mit staubigen Füßen den Tempelberg nicht betreten dürfe, ist ausdrücklich angeordnet Mischna Berachoth IX, 5.

Nun kommen wir aber zu einer schwierigeren Stelle. Was ist der Davidsteich? Das große auf zwölf Löwen stehende Becken kann hier nicht gemeint sein, denn dies wird nur als Kijor oder als „das Meer Salomos“ oder „das von Salomo geschaffene Meer“ bezeichnet. Ferner nahmen aus diesem Kijor nur die Priester Hand- und Fußwaschung, außer dem üblichen Tauchbade, vor, ehe sie den Dienst antraten. Der Nichtpriester, der zwecks Opferdarbringung den Tempelhof betrat, mußte, selbst wenn er levitisch rein war, vorher ein Tauchbad nehmen. Im Tempelgebiete befanden sich solche Tauchbäder, die von der Etom-

quelle gespeist wurden. S. Talm. b. Joma 30a. Einen Davidsteich gibt es nicht, sollte sich vielleicht im Kopfe des Verf.s der Teich des Chiskijah (2 Kön 20, 20) mit dem des David verwechselt haben? Was es aber auch sei, die Entgegnung, daß der Priester sich in einem „Leitungswasser“ gebadet habe, in das „Hunde und Schweine“ geworfen werden, ist so auffallend, daß sie fast unerklärlich ist, und es scheint mir, als wenn auch Sie an dieser Stelle Anstoß genommen hätten. Ein Teich, in den Schweine geworfen werden, ist wirklich ein Unikum.

Ich glaube, daß hier ein Mißverständnis des Übersetzers des Originals vorliegt, und daß auch „Leitungswasser“ wohl nicht am Platze hier ist.

Die Tauchbäder, in denen man levitische Reinheit erlangen wollte, durften nicht aus Bassins, die mit geschöpftem Wasser gefüllt waren, bestehen, sondern aus Quellen oder aus Regenwasser-Ansammlungen, kurz aus natürlich entstandenen Wasseransammlungen; auch Wassertümpel konnten hierfür dienen, weil zwischen levitischer Reinheit und Körperreinigung unterschieden werden soll. Daß diese Wasser als stehende Gewässer mit der Zeit oft trüb und faulig wurden, wird öfters erwähnt, darum mochten wohl manche Anstoß daran nehmen, daß solche Gewässer geeignet sein sollten, jemanden „rein“ zu machen. Beachten wir dieses, so werden wir die Begegnung zwischen dem Priester und Christus verstehen, wenn meine Vermutung, dem Übersetzer wäre ein Fehler unterlaufen, richtig ist. Das Original scheint nämlich כְּלִבִּית gehabht zu haben, was dem Übersetzer mit כלבין וחורין identisch schien, daher er denn Hunde und Schweine übersetzte; nun heißt aber כלבית, wofür auch כלבית (s. Aruch u. Dalman) vorkommt, Tintenfisch (Raschi: ein unreiner kleiner Fisch), und חורין heißt Dornen, so wäre dann der Einwand Christi zu verstehen: Du glaubst rein zu sein, indem du in einem elenden faulichten Tümpel gebadet hast, der Unkraut hervorbringt und in dem Tintenfische hausen.¹ Dies tut Ihrer Erklärung, daß auf die innere Lauterkeit hingewiesen werden sollte, keinen Abbruch

Frankfurt a. M.

A. Sulzbach.

¹ Ist dieses richtig, so versteht man noch besser, wieso diese Äußerungen für die Anklage maßgebend sein konnten, denn in diesen Worten mußte nicht nur eine Kritik, sondern sogar eine Verspottung geltender religionsgesetzlicher Bestimmungen gefunden werden.

Textkritische Untersuchung zu Röm 1, 7

von Lic. theol. Rudolf Steinmetz in Dransfeld.

In fast allen Kommentaren kann man zu Röm 1, 7 die Bemerkung finden, daß in dem Codex G (Börnerianus) und dessen lateinischer Übersetzung g die Worte ἐν Ῥώμῃ und ebenso Röm 1, 15 die Worte τοῖς ἐν Ῥώμῃ fehlen. Die Kommentatoren suchen diese Abweichung von dem gewöhnlichen Text auch zu erklären. So sagt z. B. Reuss, es komme das von Handschriften, die für andere Gemeinden bestimmt seien. Rückert geht noch etwas weiter. Er meint, Paulus selbst habe Abschriften für andere Gemeinden ohne Ortsbestimmung anfertigen lassen. Dieselbe Erklärung finden wir auch bei Lightfoot. Er ist der Meinung, der Apostel habe gegen Ende seines Lebens selbst eine Ausgabe des Römerbriefs gemacht, in der er die Worte ἐν Ῥώμῃ 1, 7 und 1, 15 wegließ, sowie die Kapitel 15 und 16 und dafür die Doxologie zufügte, die ursprünglich kein Bestandteil des Briefes gewesen sei. Es habe ihn dabei die Absicht geleitet, dem Brief eine größere Verbreitung zu geben.¹ Diese Erklärungen reichen aber schon aus dem Grunde nicht aus, weil es dann unverständlich sein würde, daß nur in einer Handschrift der Text ohne die Worte ἐν Ῥώμῃ sich erhalten hat. Diese Texte müßten doch eine größere Verbreitung gewonnen haben. Meyer ist der Meinung, daß irgend eine Gemeinde, die den Brief für sich abschreiben ließ, die Worte unterdrückt habe. Wie kam es aber, so fragt man da, daß sich nur bei dem Römerbrief solche Spuren der Ausmerzung einer lokalen Beziehung finden und nicht bei anderen Briefen, welche ebensogut in anderen Gemeinden gelesen wurden? Godet sucht dieses Bedenken zu heben, indem er auf den Gegensatz hinweist, in welchem der allgemeine Inhalt des Römerbriefes zu der lokalen Bestimmtheit stehe. Dieser Widerspruch veranlaßte die Streichung der lokalen Bestimmtheit, welche sich in den Worten ἐν Ῥώμῃ ausspricht.

¹ The epistle to the Romans in Journal of Philology vol. III No. VI pg. 193 ff.
Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. IX. 1908.

Nun ist bekannt, daß man schon in alten Zeiten die allgemeine Bedeutung des Römerbriefes betont hat. So findet sich schon im Canon Muratori die Meinung ausgesprochen, daß Paulus ebenso wie Johannes an 7 Gemeinden schreibe und daß er ebenso wie Johannes bei dieser Siebenzahl die ganze Christenheit meine.¹ Allerdings hat dieser Gedanke, wie Zahn richtig bemerkt, bei keinem andern Briefe dazu geführt, die lokal bestimmten Stellen zu tilgen. Man hat auch wohl in jener Zeit den Widerspruch zwischen den lokalen Beziehungen und der Behauptung der allgemeinen Bestimmung nicht empfunden. Aber es ist wohl begreiflich, daß man wenigstens bei dem einen Brief der, am meisten als ein allgemeiner Brief sich darstellte, dazu kam, die Spuren seiner ursprünglichen lokalen Beziehung zu tilgen.

Indessen auch diese Erklärung hebt scheinbar noch nicht alle Schwierigkeiten. Denn was war damit gewonnen, wenn man an zwei Stellen die Worte ἐν Ῥώμῃ wegließ, während man die letzten Kapitel mit ihren lokalen Beziehungen stehen ließ, wie das in dem Codex G der Fall ist? Man mußte dann schon entweder eine gewisse Naivetät annehmen, die sich daran nicht stieß und zufrieden war, wenn nur die Worte ἐν Ῥώμῃ fehlten. Oder aber — und das will mir am richtigsten scheinen — man muß den Vorlesecharakter der Briefe betonen. Wenn die Briefe, wie es doch der Fall war, vorgelesen wurden, so konnte man Kap. 15 und 16 mit den persönlichen Beziehungen und Grüßen als eben nur für die Gemeinde bestimmt, an welche der Brief ursprünglich ging, weglassen, auch ohne daß man sie abschnitt, und dann erfüllte allerdings die Weglassung von ἐν Ῥώμῃ (1, 7) und τοῖς ἐν Ῥώμῃ (1, 15) durchaus ihren Zweck. Diesen Gedanken betont auch Godet in seiner Einleitung S. 245. Auch bei Reiche findet er sich, etwas modifiziert. Er hat aber wenig Anklang gefunden. Harnack² hat sich dagegen ausgesprochen. Er fragt, wo in aller Welt ein Beispiel dafür vorhanden sei, daß man aus solchem Grunde in einem einzelnen Brief, sei es die Aufschrift, sei es den Gruß, geändert habe.

Dennoch glaube ich, daß diese Ansicht allein die vorliegende Schwierigkeit löst.

Um diese Auffassung zu begründen, werde ich etwas weiter ausholen müssen. Ich habe mich vor allem mit Zahn auseinanderzusetzen, der in der neuesten Auflage seiner Einleitung in das Neue Testament

¹ Ähnliche Stellen, auf die Zahn hinweist: Tert. c. Marc. V, 17; Apollonius bei Eus. h. e. V, 18, 5; Ambrosiaster zu Kl 4, 16.

² Zeitschr. für neut. Wissensch. 1902. S. 84.

sich ausführlicher mit der Stelle Röm 1, 7 befaßt hat.¹ Zahn beschränkt seine Ausführungen aus textkritischen Gründen auf Röm 1, 7, denn Röm 1, 15 sei, so sagt er, ohne Zweifel mit den Worten τοῖς ἐν Ῥώμῃ richtig überliefert, daß da nichts bestritten werden könne. Bei Röm 1, 7 aber liege die Sache so, daß der Text ursprünglich die Worte ἐν Ῥώμῃ nicht gehabt habe, daß also der Codex G den ursprünglichen Text überliefert habe.

In den früheren Auflagen hatte sich Zahn damit begnügt, einfach die Tatsache zu konstatieren, daß es Texte gebe und gegeben habe, in denen die Worte ἐν Ῥώμῃ (1, 7) fehlen. Erst in der neuesten Auflage ist er zu der Behauptung fortgeschritten, daß diese Worte dem ursprünglichen Texte so wenig angehörten wie das ἐν Ἐφέσῳ Ephes 1, 1, sondern auf Grund der allgemeinen, in diesem Fall auch von Marcion nicht bestrittenen Überzeugung von der Bestimmung des Briefes für die Christen von Rom, nur viel früher als jenes ἐν Ἐφέσῳ, eingeschoben sei. Zahn verwahrt sich dabei noch besonders dagegen, daß man aus dieser Aufstellung nicht falsche Schlüsse mache. Davon, daß man auf Grund des Fehlens der Worte ἐν Ῥώμῃ in 1, 7 behaupten könne, der Brief sei ursprünglich nicht für Rom bestimmt gewesen, kann nach ihm nicht die Rede sein.² „Von größerer geschichtlicher Bedeutung“, so schreibt Zahn, „würde diese Annahme auch dann nicht sein, wenn sie durch weitere urkundliche Beweise zur Gewißheit erhoben würde.“ Schon die Worte in 1, 15 τοῖς ἐν Ῥώμῃ zeigten die Bestimmung des Briefes nach Rom, denn diese Worte sind nach Zahn, wie ich schon bemerkte, aus inneren Gründen unanfechtbar. Auch weist Zahn auf Röm 1, 8—13 hin. Diese Worte zeigen, daß der Brief an einen lokal bestimmten Leserkreis gerichtet ist, und Röm 15, 22—32 zeigen, daß dieser Leserkreis auf dem Wege vom Orient nach Spanien liegt. Mit welchen Gründen stützt nun Zahn seine Behauptung, daß der Codex G in Röm 1, 7 ohne die Worte ἐν Ῥώμῃ der ursprüngliche Text sei? Man kann die Gründe, die er anführt, in allgemeine und speziell textkritische gruppieren.

Die allgemeinen Gründe haben nicht viel auf sich. Es sind sozusagen nur Nebengründe, die erst dann ein Gewicht und eine Bedeutung

¹ S. 268 im Text und 277—279 in den Anmerkungen.

² Ähnlich drückt sich Harnack aus, der wie Zahn die Worte ἐν Ῥώμῃ für eine Interpolation ansieht. Letzterer wendet sich noch besonders gegen W. B. Smith (Journ. of bibl. liter. 1901. S. 1—21), welcher der Auffassung von einer Interpolation weitere den Römerbrief betreffende Folgerungen anschließt.

erhalten, wenn andere Gründe die Behauptung Zahns erhärtet haben. Der Nerv des Beweises liegt in den textkritischen Ausführungen.

Es will offenbar wenig besagen, wenn Zahn, darin wieder mit Harnack übereinstimmend, sagt: man habe bei keinem anderen Brief als beim Römerbrief ein Beispiel einer Weglassung der lokalen Bestimmung, wohl aber bei dem Epheserbrief das Beispiel einer Hinzufügung der Ortsangabe, welche geschehen sei auf Grund der allgemeinen Überlieferung, daß derselbe nach Ephesus gerichtet sei. Diese Tatsache, daß im Epheserbrief die Worte ἐν Ἐφέσῳ hinzugefügt sind, steht ja nun allerdings fest, aber die Folgerung, die Zahn daraus macht, ist doch sehr anfechtbar. Jedermann, sagt Zahn, sei überzeugt gewesen, daß der Römerbrief nach Rom gerichtet war, nicht einmal Marcion, der ja die Bestimmung des Epheserbriefes nach Ephesus bestritt, habe dagegen polemisiert. So habe man dann die bestimmte Annahme von der Bestimmung des Briefes nach Rom auch in dem Gruß zum Ausdruck bringen wollen.

Diese allgemeine Begründung ist meines Erachtens nicht durchschlagend. Man wird vielmehr die andere allgemeine Erwägung dagegen halten müssen, daß es bei keinem Brief so nahe lag als bei dem allgemein gehaltenen mehr einer Abhandlung als einem Brief gleichenden Römerbrief, durch Tilgung der Ortsangabe in der Überschrift und in 1, 15 ihn zu einem allgemeinen Briefe zu machen, zumal wenn man ihn nur etwa bis zum Schluß des Kap. 14 vorlas.

Ebenso wenig bedeutet es, wenn Zahn von dem Unterschied zwischen Adresse und Gruß ausgehend sagt, daß man die Ortsbezeichnung in Röm 1, 7 nicht vermissen könne, wenn man nicht Adresse und Gruß verwechsle. Damit ist natürlich keineswegs der Beweis erbracht, daß die Worte ἐν Ῥώμῃ in 1, 7 ursprünglich gefehlt haben. Man kann doch nicht mehr behaupten als nur dieses: die Worte waren in dem Gruß nicht unbedingt nötig, sie konnten fehlen, wie das Harnack näher ausführt. Damit ist doch herzlich wenig gesagt. Im Grunde ist dieses Argument nur die Beseitigung eines Bedenkens, das übrig bleibt, wenn man dem ersten Argument Zahns zustimmt, daß die Einschlebung der Worte ἐν Ἐφέσῳ es wahrscheinlich mache, daß man auch die Empfänger des Römerbriefes nachträglich schon im Gruß habe kenntlich machen wollen.

Die allgemeinen Gründe, die Zahn anführt, sind also an sich nicht beweiskräftig. Erst dann würden sie etwas bedeuten, wenn sich mit anderen Gründen nachweisen läßt, daß die Worte ἐν Ῥώμῃ ursprünglich fehlten.

Damit kommen wir zu den speziell textkritischen Gründen, in denen der Schwerpunkt der Ausführung Zahns liegt. Zahn meint nachweisen zu können, daß der Text des Codex Gg früher allgemein war. Er behauptet:¹ „Zahlreiche Spuren beweisen, daß dieser Text (der Text von Gg: *πάντες τοῖς οὖν ἐν ἀγάπῃ θεοῦ κλητοῖς ἀγαίοις χάρις*) einst in früher Zeit weit verbreitet war.“

Zunächst führt Zahn den Ambrosiaster an. Dieser römische Ausleger soll den Text G gehabt haben. Dagegen spricht freilich, daß der der Auslegung vorangestellte Text des Ambrosiaster nach den meisten Handschriften der gewöhnliche Text der Vulgata ist. Er lautet: *omnibus, qui sunt Romae, dilectis Dei, vocatis sanctis*. Trotzdem behauptet Zahn, der gewöhnliche Vulgatatext sei nicht der Text des Ambrosiaster gewesen. Er schließt das aus der Auslegung, die also lautet: *Quamvis Romanis scribat, illis tamen scribere se significat, qui in caritate Dei sunt*. „Im weiteren Verlauf“, sagt Zahn, „wird *vocatis sanctis*, aber nicht *dilectis Dei* verwendet. Vergeblich hat Hort gegen Lightfoot in des letzteren biblischen Essays² diesen Beweis zu entkräften versucht. Ambr. stellt nicht den sämtlichen Christen Roms diejenigen gegenüber, welche in der Liebe Gottes sind, sondern findet es bemerkenswert, daß Paulus, während er an die Römer schreibt, seine Leser nicht als Römer, sondern als in der Liebe Gottes befindliche Leute bezeichne.“ Das soll also den Schluß rechtfertigen, daß der Text des Ambrosiaster gelautet habe: *omnibus qui sunt in caritate Dei*. Ich muß gestehen, daß ich das aus den Worten nicht herauslesen kann. Wenn Zahn Lightfoot als Eideshelfer für sich in Anspruch nimmt, so möchte ich mich auf Hort berufen, dessen Einwände doch nicht so unbelanglos sind. Gewiß es ist möglich so zu erklären, wie Zahn es tut, aber es ist nicht nötig. Auch die andere Erklärung ist möglich, sie ist nicht ausgeschlossen — und darauf kommt es doch an. Man kann sehr wohl zu dem *illis* ein *scil. Romanis* hinzufügen und so erklären: Obgleich Paulus an die Römer schreibt, wie da steht, so sagt er doch durch den Zusatz *in caritate Dei* (so liest Ambrosiaster offenbar), daß er nur jenen Römern schreibe, welche in der Liebe Gottes sich befinden, d. h. den Christen in Rom. Nur eine Handschrift der Vulgata, welche in dem heutigen Text des Ambrosiaster auch angeführt ist, der Cod. Mich., bietet statt *dilectis Dei* die Worte *in caritate Dei*. Nun ist ja Zahn, wie ich nachher noch ausführlicher mitteilen werde, der Meinung, daß die mißverstandene Verbindung *ἐν ἀγάπῃ*

¹ S. 277.

² p. 345. 288. 365.

θεοῦ zur Einschiegung des ἐν Πῶμῃ geführt und dann die Änderung des ἐν ἀγάπῃ θεοῦ in ἀγαπητοῖς θεοῦ veranlaßt habe. So macht er nun alsbald hier den Schluß, wo er die Worte in caritate Dei findet, daß das Wort Romae im Codex Mich. eine Interpolation sei. Das ist doch offenbar ein voreiliger Schluß, der durch nichts gerechtfertigt ist. Höchstens hätte Zahn vermuten können, daß in der Vorlage, aus der der Codex Mich., der doch erst dem Jahr 1000 angehört, abschreibt, das Wort Romae interpoliert sei, und das wäre dann auch nur eine unbeweisbare Vermutung. Wirklich etwas für Zahns Aufstellung bedeutet hätte der Text des Cod. Mich. erst, wenn er die Worte in caritate Dei ohne Romae wirklich geboten hätte. Im übrigen fragt man sich auch, wie kommt dieser Codex des Klosters St. Michaelis in Lüneburg zu der Ehre, als etwas Besonderes zu gelten? Doch nur deshalb, weil seine Lesart im Ambrosiastertext angegeben ist. Sonst findet man ihn kaum; ich habe erst lange suchen müssen, ehe ich fand, was der Cod. Mich. ist. In den Hauptverzeichnissen der Vulgatahandschriften ist er gar nicht einmal aufgeführt. Nun kommt er mit einem Mal zu Ehren, weil er wenigstens mit den Worten in caritate Dei einen Hinweis bieten soll auf den alten Text, der die Worte ἐν ἀγάπῃ ohne ἐν Πῶμῃ enthielt.

Neben diesem abendländischen Zeugen führt nun Zahn zum zweiten Origenes an. Der Text, dem Origenes folgt, ist verschieden überliefert. Im Kommentar zu Joh. 19, 5¹ und in der nur lateinisch erhaltenen Homilie in Num.² findet sich der gewöhnliche Text. Diese schiebt Zahn mit der Bemerkung beiseite, daß man sich weder auf die Version noch auf ein so langes Zitat verlassen könne, denn schwerlich habe das Origenes eigenhändig aus der Bibel abgeschrieben. Ersteres mag man zugeben, so daß die Stelle der Homil. in Num. ausscheidet. Anders liegt es bei dem comm. in Joh. Was nötigt anzunehmen, daß der Mann, der so viel schrieb wie Origenes, nicht dieses doch gar nicht so lange Zitat Röm 1, 1—7 selbst abgeschrieben habe, da es ihm für seine Auslegung wichtig schien? Selbst wenn man aber einräumen will, daß Origenes den Text nicht eigenhändig ausgeschrieben hat, so wird doch der, welcher den Text abschrieb, schwerlich einen anderen Text benutzt haben als den, welchen Origenes benutzte. Dieser Beweis ist also nicht überzeugend. Aber Zahn hat noch einen anderen Beweis. Er gibt noch einen Text von Röm 1, 1—7 in dem Kommentar in Romanos, den Origenes in seiner letzten Lebenszeit herausgab.³ Dem Text fehlt das κλητοῖς ἀγαίοις,

¹ ed Preuschen p. 304.² Delarue II 301.³ Delarue IV 467.

die Worte ἐν Ῥώμῃ finden sich aber. Trotzdem behauptet Zahn, Origenes könne sie nicht gelesen haben, denn er sage in der Auslegung der Überschrift, obwohl er an sich die Bestimmung des Briefes für Rom nicht bezweifelt habe, nichts von Rom, sondern schreibe dilectis Dei, ad quos scribit apostolus. Das ist doch ebenfalls nicht durchschlagend. Eine Erörterung des ἐν Ῥώμῃ konnte sehr wohl, auch wenn es im Text stand, unterbleiben, da diese Worte unter der von Origenes geteilten Auffassung, daß der Brief an die Römer ging, nichts Besonderes sagten.

Aber, sagt Zahn, wir haben ein Scholion der Min. 47, welches sagt: τὸ ἐν Ῥώμῃ οὕτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὕτε ἐν τῷ ῥητῷ (im Lemma) μνημονεύει. Dieses Scholion, für das Zahn Griesbach anführt, das sich aber auch, wie ich beiläufig bemerken will, in der Ausgabe des N. T. von Westcott und Hort angeführt findet, hatte Zahn schon früher vermutungsweise auf Origenes bezogen. Jetzt meint er das mit Sicherheit behaupten zu können, da eine durch v. d. Goltz bekannt gewordene Handschrift, welche einen unmittelbar aus den Kommentaren des Origenes geschöpften Text des Röm. bietet, dasselbe Scholion zu Röm 1, 7 hat, nur mit der Änderung des τὸ in τοῦ.¹

Nach den Ausführungen, die v. d. Goltz a. a. O. gibt, ist es nun allerdings zweifellos, daß wir in der von ihm mitgeteilten Minuskelhandschrift eine mit kritischem Verstand angefertigte Abschrift einer sehr alten Handschrift haben. Der Abschreiber, ein Mönch Ephraim, bezeichnet seine Vorlage selber als παλαιότατον ἀντίγραφον. Er hat ermittelt, daß der Text seiner Vorlage aus den exegetischen Tomoi und den Homilien des Origenes stammt. Offenbar ist er aus diesen ausgeschrieben, indem die ῥητά, die dem jedesmaligen exegetischen Abschnitt vorangestellten Textworte, zu einem zusammenhängenden Text vereinigt sind. Ephraim hat sich aber nicht mit der Herstellung einer treuen Abschrift benügt, sondern er hat an den Worten des Origenes selbst verglichen, ob sein Text in der Tat mit Origenes stimmt und vermerkt an dem Rand mit dem kritischen Zeichen der διπλή <, wo seine treu wiedergegebene Vorlage von dem zu seiner Zeit (wohl 10 oder 11 Jahrh.) gebrauchten Text abweicht. Nur den Römerbrief schreibt Ephraim nicht aus der alten Vorlage, sondern direkt aus dem ihm erhaltenen Kommentar des Origenes ab, vielleicht, wie v. d. Goltz vermutet, weil ihm dieser besonders gut erhalten schien oder weil die Vorlage hier defekt war.

¹ cf. Texte u. Unters. N. T. II, 4a 1899.

Hier findet sich nun zu Röm 1, 7 die Bemerkung, daß er (also auch nach Harnack ohne Zweifel Origenes) die Worte ἐν ᾿Ρώμῃ weder im Text noch in der Auslegung erwähne. Was folgt nun daraus? Nach Zahn dieses, daß Origenes einen Text gekannt habe ohne die Worte ἐν ᾿Ρώμῃ. Das ist nicht zu bezweifeln. Aber mit Recht sagt v. d. Goltz: der Text, den die alte Vorlage bietet, welche Ephraim abschreibt, war sehr alt. Ephraim hält ihn, wie schon erwähnt, für den Text des Origenes und vergleicht ihn an den Werken des Origenes, die ihm zugänglich waren. Jedenfalls, so darf man doch annehmen, waren die Handschriften der Werke des Origenes, die dem Abschreiber Ephraim zu Gebote standen, jünger als die alte Handschrift, die er abschreibt, da er sonst wohl kaum das hohe Alter derselben so hervorgehoben hätte. Die Bemerkung τοῦ ἐν ᾿Ρώμῃ οὐτε ἐν τῇ ἐξηγήσει οὐτε ἐν τῷ ῥητῷ μνημονεύει geht nun doch jedenfalls auf den Kommentar des Origenes, denn in diesem stand Text (ῥητόν) und Auslegung (ἐξήγησις) bei einander. Liegt da nicht die Vermutung sehr nahe, daß Ephraim an dieser Stelle der alten Vorlage folgte, daß dieses παλαιότατον ἀντίγραφον also den Text hatte mit den Worten ἐν ᾿Ρώμῃ? Spricht nicht für diese Vermutung die Wahrnehmung, die v. d. Goltz gemacht hat, daß Ephraim sonst niemals den Text zugunsten des zu seiner Zeit geltenden kirchlichen Textes berichtigt hat? Das ist jedenfalls eine Vermutung, die berechtigt ist und sehr viel für sich hat.

Danach läge die Sache so: Die dem Ephraim erhaltenen Werke des Origenes boten allerdings einen Text ohne die Worte ἐν ᾿Ρώμῃ, aber ein älterer Text, der auf Origenes zurückging, hatte sie. Daß der Text ohne die Worte ἐν ᾿Ρώμῃ der ursprünglichere war, ist also nicht bewiesen, vielmehr ist eher das Gegenteil wahrscheinlich. Diesen Beweis aber wollte Zahn führen, daß der Text ohne ἐν ᾿Ρώμῃ der ursprünglichere war, und er hat dafür den Satz aufgestellt, daß früher im Morgenland und Abendland der Text ohne ἐν ᾿Ρώμῃ weit verbreitet gewesen sei. Von einer weiten Verbreitung kann keine Rede sein, nur eine einzige unbestreitbare Spur findet sich von einem dem Origenes bekannten Text ohne ἐν ᾿Ρώμῃ, und diese Spur dient nicht dazu, den Hauptsatz, auf den alles ankommt, zu stützen, daß der Text ohne diese Worte der ursprünglichere war. Sie spricht vielmehr für das Gegenteil. Daß sich aber überhaupt einmal eine Spur davon findet, daß die Worte ἐν ᾿Ρώμῃ schon früh in alten Handschriften fehlen, ist ja auch begreiflich, wenn man diese Worte schon früh beim Vorlesen wegließ. Ja, es könnten sich gut mehrere Spuren von Texten ohne die Worte ἐν ᾿Ρώμῃ finden —

der Beweis, daß damit der ursprünglichere Text gegeben sei, wäre damit keineswegs erbracht.

Was Zahn dann noch über die Lesart des Codex D beibringt, kann auch nicht dazu dienen, die von ihm vertretene Ansicht zu stützen. Nach Zahn stellt nämlich D in Röm 1, 7 eine Vermischung des seiner Meinung nach ursprünglichen Textes (ohne ἐν ᾿Ρώμῃ) mit dem gewöhnlichen dar. Nun geht aber im griechischen D der Text überhaupt erst mit κλητοῖς ἁγίοις an. Man ist also auf Rekonstruktion aus dem lateinischen d angewiesen. Dort lautet der Text: omnibus, qui sunt Romae in caritate Dei vocatis sanctis. Danach müßte D gelautet haben πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν ᾿Ρώμῃ ἐν ἀγάπῃ θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις. Nun findet sich aber in d von einem Korrektor des 11. Jahrh. vor dem *in* ein kritisches Zeichen, das auf eine Korrektur am Rande hinweist, die leider abgerissen ist. Der Korrektor hat entweder das in caritate Dei streichen wollen oder statt dessen dilectis Dei lesen wollen. Ersteres ist, wie Zahn richtig bemerkt, im Blick auf den Text E, der in nahem verwandtschaftlichem Verhältnis mit D steht, das Wahrscheinlichste. Demnach, sagt Zahn, würde in D ἐν ἀγάπῃ θεοῦ durch einen Korrektor gestrichen sein und ebenso in d in caritate Dei. Der Schluß ist für d wahrscheinlich, für D hingegen nicht so ohne weiteres einleuchtend, zumal da auch, wie Zahn selbst hervorhebt, Handschriften der Vulgata (Fuld. u. Amiat.) den unkorrigierten Text von D und d bezeugen.

Diese Ausführungen, die für die Sache an sich meines Erachtens ziemlich belanglos sind, dienen nun aber zur Unterlage für die Darstellung, welche Zahn von dem Prozeß der Textbildung gibt, und diese Darstellung ist in der Tat interessant. Wollte man nach Zahn schon in dem Gruß die Ortsbezeichnung haben, so reizte dazu die Verbindung ἐν ἀγάπῃ θεοῦ κλητοῖς. Der Verfasser wollte offenbar das ἐν ἀγάπῃ mit κλητοῖς verbinden nach Analogie von καλεῖν ἐν εἰρήνῃ, ἐν χάριτι, ἐν ἀγιασμῷ, ἐν ἐλπίδι, ἐν κυρίῳ 1 Kor 1, 15. 22. Gal 1, 6. Eph 4, 6. 1 Thess 4, 7. Er entbietet seinen Gruß denen, welche in (oder durch) Gottes Liebe berufene Heilige sind (cf. Röm 8, 28). Nun verband man aber, wie das ja nahe lag, τοῖς οὖσιν mit ἐν ἀγάπῃ und wurde dadurch erinnert an die Verbindung τῇ οὐκῃ ἐν Κορίνθῳ 1 Cor 1, 2 und τοῖς οὖσιν ἐν Φιλιπποῖς Phil 1, 1. So habe man nun ἐν ᾿Ρώμῃ zuerst als Randglosse zu ἐν ἀγάπῃ beigeschrieben, dann vor ἐν ἀγάπῃ in den Text geschoben (so D ursprünglich und Amiat. u. Fuld), zuletzt habe es das ἐν ἀγάπῃ vollends verdrängt (so der Korrektor von d D und der Text E). Gewiß, so könnte es wohl gewesen sein, wenn eben der Nachweis geführt wäre, daß

ἐν Ῥώμῃ ursprünglich nicht im Text stand. So aber fällt diese Konstruktion in sich zusammen.

Auch im Morgenlande soll nach Zahn das in dieser Verbindung ungewohnte ἐν ἀγάπῃ θεοῦ der Stein des Anstoßes gewesen sein. Man änderte es in ἀγαπητοῖς θεοῦ und tilgte κλητοῖς ἀγίοις, welches neben dem κλητοῖ ἰ. Χρ. von v. 6 müßig erschien. So wäre die Besonderheit des morgenländischen Textes zustande gekommen, die eben darin bestehe, daß statt des abendländischen ἐν ἀγάπῃ θεοῦ die Worte ἀγαπητοῖς θεοῦ ständen mit Abstoßung der Worte κλητοῖς ἀγίοις. Auch diese Ausführung hat nur den Wert einer Hypothese und trägt für die Sache nichts aus.

Wir bleiben dabei: der Beweis ist nicht erbracht, daß ursprünglich der Text von Röm 1, 7 die Worte ἐν Ῥώμῃ nicht gehabt habe. Die vielfachen Spuren, daß dieser Text einst im Abendland und Morgenland weit verbreitet gewesen, reduzieren sich bei genauer Untersuchung auf eine einzige, und diese einzige scheint zu bezeugen, daß ein älterer Text als der, aus dem sie geschöpft ist, ἐν Ῥώμῃ hatte. Überhaupt aber kann man nicht zugeben, daß auch dann, wenn es gelungen wäre, „vielfache Spuren“ von der früheren Verbreitung eines Textes ohne ἐν Ῥώμῃ aufzuzeigen, damit der Beweis geführt wäre, daß der Text ohne ἐν Ῥώμῃ der ursprünglichere sei. Man kann also nicht sagen, der Codex Börner. (G g) habe allein in Röm 1, 7 den rechten Text bewahrt.

Es sollte doch auch schon der Umstand zu denken geben, daß der Codex G g auch bei Röm 1, 15 die Worte τοῖς ἐν Ῥώμῃ nicht hat. Muß das nicht von vornherein den Gedanken nahelegen, daß dem Schreiber des Codex G g, beziehungsweise dem Schreiber der Handschrift, von welcher G g eine Abschrift ist, und den Kreisen, aus denen die Handschrift stammt, es aus irgend einem Grunde wünschenswert erscheinen mußte, die lokale Beziehung zu tilgen? Denn davon, daß in Röm 1, 15 die Worte τοῖς ἐν Ῥώμῃ erst später, so wie man das bei ἐν Ῥώμῃ in Röm 1, 7 behauptet, in den Text eingeschoben wären, kann nicht die Rede sein. Das sagt Zahn selbst unumwunden. Bei den Worten πρὸς ὑμᾶς, δι' ὑμῶν, ἐν ὑμῖν, mit denen der Leserkreis angeredet werde, komme nie eine örtliche Hinzufügung vor. Vor allem aber fänden sich nirgends Spuren, daß sonst noch irgendwo die Worte τοῖς ἐν Ῥώμῃ gefehlt hätten. G g stünde da ganz vereinzelt da. Irgend einen Grund muß aber doch der Schreiber von G g oder dessen Vorlage gehabt haben, hier die Worte τοῖς ἐν Ῥώμῃ wegzulassen, und welcher Grund liegt näher als der, daß in der Tat in irgend einem Kreise die lokale Beziehung getilgt

wurde, um so den Brief für diesen Kreis noch mehr zuzuschneiden? Wie nahe liegt da weiter die Annahme, daß dieser Grund auch bei der Tilgung der Worte ἐν Ῥώμῃ in Röm 1, 7 maßgebend war? Ja diese Annahme wird zur Gewißheit, wenn man behaupten kann, der Text von Röm 1, 7 ohne ἐν Ῥώμῃ ist ebenso vereinzelt wie der von 1, 15 ohne τοῖς ἐν Ῥώμῃ, oder ebensowenig ursprünglich wie jener.

Diese Behauptung wird aber noch durch die Beobachtung gestützt, daß auch an einem andern Teil des Römerbriefs, nämlich in den beiden letzten Kapiteln textliche Unordnungen sich finden, die ihre natürlichste Erklärung eben auch darin finden, daß man beim Vorlesen diese letzten Kapitel wegließ.

Ich setze dabei folgendes voraus: 1. daß weder Marcion einen nur Röm 1—14 umfassenden Text hatte (so Spitta noch neuerdings¹⁾, noch daß durch Marcion ein Text in Umlauf kam, der Kap. 15 und 16 nicht hatte. Ich halte dafür, daß Zahn es ziemlich sicher bewiesen hat, daß Marcion einen Text hatte, der Röm 1—16 umfaßte und daß er den Text in Kap. 15 und 16 nur „zerfetzt“ hat (dissecuit, nicht desecuit).

2. Daß Röm 15 und 16 Teile des Römerbriefes von Anfang an gewesen und nicht etwa an die Epheser gerichtet sind, auch nicht Teile eines zweiten Römerbriefes sind, die mit dem ersten in eins zusammengearbeitet sind, wie Spitta meint.

3. Daß die Doxologie von Paulus stammt und echt ist, denn sie ist zu sehr mit den Gedanken des Römerbriefes in 14 und 15 verknüpft, wie Zahn überzeugend dartut.

4. Daß die Doxologie ursprünglich am Schluß von Kap. 16 stand und nicht am Schluß von Kap. 14, wie Zahn meint. Dafür sprechen zunächst die Handschriften, obwohl Zahn, der über dieselben eine sehr gute Übersicht gibt, diese Instanz zur Seite schiebt mit der Bemerkung, es könnten für die Stellung der Doxologie nur innere Gründe maßgebend sein. Die besseren Handschriften haben alle die Doxologie hinter Kap. 16. Der allgemeine Grund, den Zahn anführt, daß wohl, wenn man die Doxologie hinter Kap. 14 fand, das Bestreben erklärlich sei, sie an den Schluß zu setzen, nicht aber das Umgekehrte, ist belanglos. Der spezielle Grund, daß die Doxologie in ihren Gedanken mit Kap. 14 und 15 verbunden sei und daher zwischen diese beiden Kapitel gehöre, wie Zahn sehr scharfsinnig und fein durchführt, schlägt auch nicht durch. Denn warum konnte Paulus nicht auch am Schluß von 16 nach den

¹ Zur Gesch. u. Lit. des Urchristentums III, 1.

persönlichen Bemerkungen auf die Gedanken von 14 und 15 zurückgreifen?

Nun hat schon Lightfoot¹ mit der Vermutung, die ich im Anfang der Untersuchung erwähnte, daß Paulus selbst in einer späteren Abschrift die Worte ἐν Πύμῃ in 1, 7 und in 1, 15 weggelassen habe, die andere Vermutung verbunden, daß er auch Kap. 15 und 16 weggelassen und nun die Doxologie am Schluß von Kap. 14 mit hinzugefügt habe. Hort² ist ihm entgegengetreten. Er betont besonders den Einfluß des Vorlesens auf die Textgestaltung. Man habe das 16. Kapitel nicht mitgelesen, daher habe man die Doxologie an eine passende Stelle gesetzt, nämlich nach Kap. 14. So habe sie doppelt gestanden. Damit hat er nun freilich mit Recht keine Nachfolge gefunden. Auch Reiche hat denselben Grundgedanken. Man habe nur die ersten 14 Kapitel gelesen und dann habe der Vorleser eine Doxologie aus paulinischen Gedanken zusammengestellt. Die sei erst an den Rand geschrieben und dann in den Text gekommen. Das letzte ist nun auch wieder sehr unwahrscheinlich. Godet hat, was an dieser Vermutung richtig scheint, ruhig und besonnen vertreten mit Abweisung aller Übertreibungen. Es ist auffallend, sagt Godet, daß gerade eine Reihe Minuskeln antiochenischer und byzantinischer Herkunft, wie auch Zahn konstatiert, die Doxologie hinter 14, 23 haben.³ Gerade in byzantinischen Handschriften, darauf weist Godet weiter hin, finden sich aber Änderungen, welche durch das öffentliche Vorlesen hervorgerufen sind, so z. B. häufige Vertauschung der Pronomina im Anfang der Perikopen mit den Eigennamen. Auch ist hier die Tilgung der historischen und persönlichen Details in den drei von Cureton herausgegebenen Briefen des Ignatius in syrischer Übersetzung zu vergleichen. Man hat sie zum Zweck der erbaulichen Vorlesung so zugeschnitten. Das alles gibt der Vermutung, die Godet ausspricht, einen guten Grund.

So glaube ich also, daß diese Vermutung für die Textunordnung am Schluß des Römerbriefs allerdings noch immer die „natürlichste“ ist. Man las den Römerbrief bis Kap. 14 und setzte dorthin die Doxologie. Man wagte dabei aber nicht, einen so großen Abschnitt wie Kap. 15 und 16 einfach ganz zu beseitigen, wie man das mit den Worten ἐν Πύμῃ in 1, 7 und in 1, 15 ohne Bedenken tat.

Zweierlei ließe sich nun freilich noch gegen diese Vermutung einwenden. Zum ersten dieses, daß es alte Lektionare gibt, die Perikopen

¹ Journ. of Philol. Vol. 2. S. 264ff.

² Ebenda Vol. 3. S. 51ff.

³ Vgl. Godet, Einl. in d. N. T. S. 245.

aus Röm 15 bringen. Das wäre doch ein Zeichen, daß man wenigstens Röm 15 vorlas. Aber diese Verzeichnisse stammen aus der Zeit nach Origenes. Wie es mit dem Vorlesen in früherer Zeit gehalten wurde, ist damit nicht gesagt. Zum andern könnte man sagen, daß der erste Abschnitt von Kap. 15, nämlich V. 1—13 doch sehr geeignet zum Vorlesen gewesen sei mit seiner Mahnung zum gegenseitigen Tragen. Aber dagegen ist zu sagen, daß in der ersten Zeit, wo noch mehr als später die hörenden Gemeindeglieder in diesem Abschnitt die lokalen Beziehungen zwischen einem judenchristlichen und heidenchristlichen Teil der Gemeinde sahen, man den Abschnitt in anders zusammengesetzten Gemeinden nicht ohne weiteres passend finden mochte.

Es hatte also einen guten Sinn, wenn man bei dem Schluß von Kap. 14 mit dem Vorlesen aufhörte und hier die Doxologie vorwegnahm.

Und gibt nun nicht gerade der Codex G g selbst uns einen Anhalt, daß diese Vermutung richtig ist? Die Handschrift bietet hinter 14, 23 einen leeren Raum, bringt aber auch am Schluß von Kap. 16 die Doxologie nicht. Die Vorlage, aus der Codex G abgeschrieben ist, bot also die Doxologie hinter 14, 23. Nun müssen dem mönchischen Abschreiber, der natürlich die Vulgata kannte, in der sich die Doxologie am Schluß von Kap. 16 fand, wohl Bedenken gekommen sein, wie Zahn richtig vermutet, die Doxologie nach 14, 23 zu setzen. Er ließ also erst einmal an dieser Stelle einen freien Raum, brachte dann aber auch die Doxologie am Schluß nicht und führte so sein Bedenken nicht zu Ende.

Daß aber gerade der Codex G mit seinem Text ohne die Worte ἐν Ῥώμῃ in 1, 7 und in 1, 15 auf eine Vorlage hinweist, welche die Doxologie nach 14, 23 hatte, ist gewiß kein zufälliges Zusammentreffen. Dieses Zusammentreffen ist entschieden ein Beweis dafür, daß wir hier einen Text vor uns haben, der für den Zweck der öffentlichen Vorlesung zurechtgeschnitten war. Die Annahme ist damit gerechtfertigt, daß ebensowenig in Röm 1, 7 wie in Röm 1, 15 der ursprünglichere Text die Worte ἐν Ῥώμῃ nicht gehabt hat, d. h. es ist nicht so, daß uns im Codex G die ursprünglichere Lesart von Röm 1, 7 erhalten ist.

Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita.

Von Theodor Nissen in Kiel.

I.

Im dritten Kapitel seiner „hagiographischen Legenden“, in dem er über die Arbeit der Hagiographen spricht, sagt Hippolyte Delehaye¹: „Der Hagiograph hat sich selten die Mühe genommen, selbst die Ansprache des Helden aufzusetzen; viel bequemer war es, ein Kapitel oder Auszüge aus einem sorgsam ausgewählten Traktat abzuschreiben“, wozu dann in einer Anmerkung einige Beispiele gegeben werden. Diese lassen sich um eines vermehren: um die Aberkiosvita. Sie enthält in der ältesten der drei auf uns gekommenen Recensionen, die durch P(arisinus) 1540, M(osquensis) 379 und H(ierosolymitanus) 27 repräsentiert wird², nicht unbeträchtliche Abschnitte, die aus älteren Quellen entnommen sind. Drei Redestücke und eine Erzählung finden sich wieder in den Actus Petri cum Simone (Actus Vercellenses), die in den betreffenden Partien nur lateinisch erhalten sind³, und ein Dialog zwischen Aberkios und Euxeinianos repräsentiert ein griechisches Seitenstück zu dem Anfang des syrisch erhaltenen bardesanitischen Dialoges „das Buch der Gesetze der Länder“.

Als Aberkios im Beisein der gegen ihn erregten Menge drei Jünglinge von ihrer Besessenheit geheilt hat, werden viele der Anwesenden

¹ S. 94 der deutschen Übersetzung von Stückelberg, Kempten und München 1907.

² Aus dem letztgenannten veröffentlichte den Text der Vita Élie Batareikh im Oriens christianus IV (1904) S. 279ff.; vgl. meine Bemerkungen Byz. Zeitschr. XVII (1908) S. 70ff.

³ Daß die Petrusakten in der Aberkiosvita benutzt worden sind, hat schon Zahn gesehen (Forsch. zur Gesch. des nt. Kanons V S. 60 m. Anm. 1); da ihm aber die ursprüngliche Recension der Vita nicht bekannt war, beschränkte er die Entlehnungen auf die Erzählung von der Heilung der blinden Phrygella und die der Greisinnen und konnte nur feststellen, daß auch der Wortausdruck stellenweise genau übereinstimme.

zum Glauben erweckt und fragen den Bischof, ob sie, falls sie Reue empfänden, gerettet werden könnten und ob Gott sich ihrer erbarmen würde. Aberkios winkt mit der Hand, und als Ruhe eingetreten ist, erhebt er seine Stimme zu möglichster Stärke und beginnt zum Volke zu reden. Seine Worte stimmen überein mit der Rede, die in den Actus Vercellenses Paulus bei seinem letzten Abendmahl vor der Abreise nach Spanien hält, nachdem die an der Feier teilnehmende unkeusche Rufina auf die strafenden Worte des Apostels hin gelähmt zusammengebrochen ist. Auch in der einleitenden Situation finden sich Übereinstimmungen.

P f. 132^u

καὶ πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἐπίστευαν εἰς
τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
καὶ στενάξαντες ἔλεγον πρὸς τὸν ἅγιον·
„Δοῦλε τοῦ ἐπουρανίου θεοῦ, εἰπέ ἡμῖν
εἰ μετανοοῦντες δυνάμεθα σωθῆναι·
πολλὰ γὰρ κακὰ ἐμεν ἐργασάμενοι· καὶ
εἰ ἐκμειλίσσεται ἡμῖν ὁ θεὸς ἀνευκακῶν
ἐφ' οἷς κατὰ ἄγνοιαν ἐξημάρτομεν.“ καὶ
133 ὁ ἅγιος | Ἀβέρκιος κατασείας τῇ χειρὶ
καὶ ἡσυχίας αὐτῷ γενομένης ἐπάρας τὴν 10
φωνὴν ὡς δυνατόν ἦν διὰ τὸ ἔξακού-
εσθαι τοὺς λόγους αὐτοῦ εἰς τὸν ὄχλον
εἶπεν·

„Ἄνδρες οἱ νῦν πιστεύσαντες καὶ βου-
λόμενοι στρατεύεσθαι τῷ Χριστῷ, ἐάν 15
μὴ ἐπιμείνητε τοῖς παλαίοις ὑμῶν ἔρ-
γοις καὶ ταῖς πατρικαῖς ὑμῶν παραδό-
cesιν, ἀλλὰ ἀποστήτε ἀπὸ παντὸς δόλου
καὶ ὀργῆς καὶ φθόνου καὶ μοιχείας καὶ
ἀλαζονείας καὶ ὕβρεως καὶ ὑπερηφανίας 20
καὶ ζηλοτυπίας καὶ ἔχθρας, ἀφίησιν ὑμῖν
ὁ τῶν πάντων θεὸς διὰ τοῦ ἁγίου αὐ-
τοῦ υἱοῦ, εἰς ὃν νῦν πιστεύετε, ἅπερ μὴ
εἰδότες εἰς αὐτὸν ἐν ἀγνοίᾳ ἐπράξατε.
ὁπλίσκατε οὖν, δοῦλοι Χριστοῦ, ἕκαστος τὸν 25
ἑαυτοῦ ἄνθρωπον οὕτως, ἵνα ἔχητε
εἰς ἀλλήλους μακροθυμίαν, εἰρήνην, πραό-
τητα, πίστιν, ἀγάπην, γνῶσιν, σοφίαν,

Actus Vercellenses c. 2 (Acta ap. apocr.
edd. Lipsius et Bonnet I p. 46, 27—47, 11)
haec autem uidentes et credentes in fidem
et neofiti pectora sibi tundeant memores
5 pristina sua peccata, plangentes et dicentes:
Nescimus, si nobis deus pristina peccata,
quae gessimus, remittet.

Tunc Paulus silentium petens dixit:

Viri fratres, qui nunc credere coepistis
in Christum, si non permanseritis in pristi-
nis operibus vestris et paterne traditionis
et abstineritis vos ab omni dolo et ira-
cundia et seuitia et moecia et conquina-
mento (-a V) et a superbia et zelo, fastidio
et inimicitia, dimittet (dem. V) vobis Iesus
deus uiuus (uibis V) quae ignorantes egistis.
quamobrem, serui dei, armate uos unusquis-
que interiorem hominem uestrum, pacem,
aequanimitatem, mansuetudinem, fidem, cari-
tatem, scientiam, amorem in fraternitatem,

1 ἐξ αὐτῶν om H 3 στενάξαντες om HM post ἅγιον add Ἀβέρκιον HM 4 εἰπέ
ἡμῖν δοῦλε τοῦ θεοῦ M, δοῦλε τοῦ χυ εἰπέ ἡμῖν H 5 εἰ δυνάμεθα μετανοήσαντες σω-
θῆναι HM 6 εἰργαζόμενοι H 7 ἐκμειλίσσεται P, ἐκμειλήσεται M 8.9 ὁ δὲ ἅγιος H
9 κατασείας — 10 γενομένης om HM 14 post ἄνδρες add ἀδελφοί HM 15 στρατευ-
θῆναι H τῷ βασιλεῖ χῳ HM 17 ταῖς et ὑμῶν om HM 18 ἀποστήτε P 19 φόνων HM
20 ἀλαζονείας — 21 ἔχθρας: πορνείας καὶ πάσης ἄλλης ἀκαθαρσίας HM 22 ἀπάντων H
διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ υἱοῦ αὐτοῦ HM 23 ἐπιστεύσατε HM 24 εἰς om HM ἐν om M
ἐπράττετε H 25 post ἕκαστος add ὑμῶν HM 26 οὕτως om HM ἰν' ἔχητε H 27 μα-
κροθυμίαν — 2 ἔχετε: εἰρήνην μακροθυμίαν ἀγάπην πίστιν ἐλπίδα σοφίαν γνῶσιν

φιλοξενίαν, εὐσπλαγχνίαν, χρηστότητα,
δικαιοσύνην, ἐγκράτειαν, καὶ ἔχετε ἕλω
καὶ εὐδιάλλακτον τὸν φιλόνηρον θεόν
καὶ στρατηγὸν ἡμῶν τὸν πρωτότοκον
πάσης κτίσεως καὶ δυνάμεως Ἰησοῦν 5
Χριστὸν τὸν κύριον ἡμῶν.“

hospitalitatem, misericordiam, abstinenciam,
castitatem, bonitatem, iustitiam. tunc habe-
bitis in aeterno ducem uestrum primigenitum
totius creaturae et uirtutum in pace cum
dominum nostrum.

εὐσπλαγχνίαν χρηστότητα δικαιοσύνην καὶ πᾶσαν ἄλλην ἀρετὴν, ἵν' ἔχητε HM 2 ἕλων H
4 ἡμῶν om M τόν: καὶ HM

Schon in diesem Abschnitt zeigt es sich, was durch die folgenden bestätigt wird, daß der Text von P der Vorlage des V(ercellensis) näher steht als der Text von HM. Diese lassen den Zug, daß der Redende Schweigen gebietet, fort und stimmen weder im Laster- noch im Tugend-katalog mit V so überein wie es P tut. Diesen Beobachtungen gegen-über fallen die Übereinstimmungen von HM und V in Z. 14 ἀνδρες ἀδελφοί = uiri fratres und Z. 19 φόνου = saeuitia (φθόνου P) nicht ins Gewicht.

Bei der Ausnutzung des griechischen Textes für die Interpretation der Petrusakten ist natürlich die größte Vorsicht geboten. Wir haben damit zu rechnen, daß schon der Verfasser der Akten den ihm vorliegenden Text willkürlich behandeln und jeder Abschreiber dies fortsetzen konnte, haben die unten näher zu erörternde Möglichkeit zu erwägen, daß der Hagiograph nicht aus den Petrusakten, wie sie uns jetzt vorliegen, sondern etwa aus einer veränderten Gestalt derselben oder einer Vorlage schöpfte, und endlich bei der Vergleichung mit V zu bedenken, daß der Lateiner seine griechische Vorlage bisweilen mißverstanden, verändert und gekürzt haben kann. Da aber im Ganzen die Übereinstimmung sehr groß ist, wird nicht zu bezweifeln sein, daß sowohl der Hagiograph selber wie der Schreiber von P wie auch der lateinische Übersetzer, für den es auch anderweitig erwiesen ist¹, sich im allgemeinen treu an ihre jeweilige Vorlage gehalten haben. Wir können daher in der Tat für das Verständnis der Petrusakten mancherlei gewinnen. So verdient in diesem Abschnitt die Lesung ἐὰν μὴ ἐπιμείνητε τοῖς παλοιοῖς ὑμῶν ἔργοις καὶ ταῖς πατρικαῖς ὑμῶν παραδόσεσιν den Vorzug vor der von V si non permanseritis in pristinis operibus uestris et paterne traditionis, wo, falls wirklich der Genetiv gemeint ist, die Verbindung von Adjektiv- und Genetivattribut zu operibus auffällig und hart ist (vgl. Fickers Übersetzung in den nt. Apokryphen S. 394, 31 „wenn ihr nicht bei euren früheren, nach väterlicher Überlieferung begangenen Werken verharret“). Im Laster-

¹ Vgl. G. Ficker im Handbuch zu den nt. Apokryphen von E. Hennecke (Tübingen 1904) S. 399.

katalog findet sich in V kein dem ἀλαζονείας, in P kein dem conquainamento (ἀκαθαρσία?) entsprechendes Wort. Als Sündenvergeber erscheint nicht Iesus deus uiuus, sondern ὁ τῶν πάντων θεὸς διὰ τοῦ ἁγίου αὐτοῦ υἱοῦ. Die Akkusative des Tugendkataloges (pacem, aequanimitatem sq.) sind in dieser Fülle doch kaum als verwechselte Ablative (vgl. Lipsius Proleg. XLVIII), sondern als Objekte zu einem ausgefallenen ut habeatis zu erklären, entsprechend dem ἵνα ἔχητε der Vita. In dem Tugendkataloge hat in der Vorlage von V außer den in P genannten Tugenden noch φιλαδελφίαν (amorem in fraternitatem) und ἀγνείαν (castitatem) gestanden. Endlich scheint im Schlußsatz von V etwas ausgefallen: tunc habebitis in aeterno ducem uestrum primigenitum totius creaturae befriedigt weniger¹ als das ἔχετε ἵλεω καὶ εὐδιάλλακτον τὸν φιλόανθρωπον θεὸν καὶ στρατηγὸν ἡμῶν τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως, weil es ja gerade in Frage steht, wie die Gnade und die Versöhnung mit Gott gewonnen werden soll.

Der nächste Fall von Entlehnung folgt wenige Zeilen weiter. Einige aus der Menge bekennen schwere Sünden und fragen, ob es für sie überhaupt Hoffnung auf Rettung gebe. Aberkios bejaht es für den Fall, daß sie sich zu Gott wenden, weist auf die Taufe und das Wort Mt 11, 28 hin und ermahnt zur Hoffnung, zum Glauben und zur Hingebung an Christus². Der Schluß seiner Rede stimmt zum größten Teil überein mit der Rede des Petrus, die dieser in dem von den Spuren Simons gereinigten Hause des Marcellus hält, nachdem er eine alte Frau von Blindheit geheilt und im Triclinium des Hauses der Verlesung des Evangeliums beigewohnt hat.

¹ Auch Ficker (Handb. S. 410) erklärt, er wisse die Kombination uirtutum in pace cum dominum nostrum nicht zu belegen.

² Der Wortlaut der Stelle, die sich unmittelbar an die oben mitgeteilte anschließt, ist folgender: ταῦτα ἀκούσαντες (+ λέγοντος αὐτοῦ HM) τινες ἐξ αὐτῶν ἀπεκρίναντο· Δοῦλε τοῦ Χριστοῦ, (+ πολλὰ HM) δεινὰ ἐπράξαμεν· ἐφονεύσαμεν, ἐμοιχεύσαμεν, ἐπλεονεκτήσαμεν, ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία αἰσχροῦ ἐδουλεύσαμεν· ἀρὰ τις ἐστίν [ἢ erasum P] ἐλπίς σωτηρίας ἡμῖν (ἀρὰ ἔσται τις ἡμῖν ἐλπίς σωτ. HM) παρὰ τῷ θεῷ; ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος· ναί· ἔφη· ἔάν μὴ ἐν τοῖς | ὁμοίοις (αὐτοῖς HM) καταληφθῇτε (καταλειφθεῖτε P καταλειφθῇτε M) πάθειν (om. P), ἀλλ' ἐπιστραφῇτε (— φεῖτε P) πρὸς τὸν θεόν (πρὸς αὐτὸν M), ἀφίειν (ἀλλ' ἐπιστρ. — ἀφίειν om H) ὑμῖν τὰς ἁμαρτίας (τ. ἁμ. ὑμῶν HM) διὰ τοῦ ἁγίου αὐτοῦ βαπτίσματος, εἰς ὃ οἱ πιστεύσαντες (βαπτισθέντες H) βαπτίζονται εἰς τὸ ὄνομα (σωθήσονται διὰ τοῦ ὀνόματος HM) τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. ὁ γὰρ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ (+ ἁγίῳ αὐτοῦ HM) εὐαγγελίῳ οὗ ἡμῖν ἐκοινώνησεν (οὗ — ἐκοιν. om HM) λέγει· δεῦτε πρὸς με πάντες (πρ. με π. om M) οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς. ἔχετε οὖν πολλὰ ὑποδείγματα τῆς αὐτοῦ εὐεπλαγχνίας (εὐεπ. αὐτοῦ M), καὶ (om HM) εἰς αὐτὸν ἐλπίζετε, εἰς αὐτὸν πιστεύετε, αὐτῷ ἑαυτοὺς ἀνάθεσθε (εἰς αὐτὸν (+ οὖν M) πιστεύετε καὶ εἰς αὐτὸν ἐλπίζετε αὐτῷ ἑαυτοὺς ἀναθέντες HM).

P f. 133^u

δεῖ γὰρ ὑμᾶς πρότερον ἐπίσταςθαι τὴν τοῦ
 θεοῦ εὐσπλαγχνίαν καὶ φιλανθρωπίαν, ὅτι
 ἐκκεχυμένης πλάνης πολλῆς ἐν τῷ βίῳ
 καὶ τῶν ἀνθρώπων εἰς ἀπώλειαν χωροῦν-
 των εὐσπλαγχνίσθη καὶ καταβάς ἐκ τῶν
 οὐρανῶν ἐσαρκώθη καὶ ἐξηνθρώπησεν
 καὶ ἔπαθεν καὶ ἐτάφη καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ
 ἀνέστη, καθὼς περὶ αὐτοῦ οἱ προφῆται
 ἔγραψαν, ἵνα σώσῃ πάντας τοὺς εἰς αὐ-
 τὸν πιστεύοντας. κρατύνθητε οὖν, 10
 ἀδελφοί, καὶ στηρίχθητε ἐν τῷ ὀνόματι
 αὐτοῦ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ,
 αὐτὸς δι' ἡμᾶς ἐξηνθρώπησεν, δι' ἡμᾶς
 ἔφαγεν καὶ ἔπιεν, δι' ἡμᾶς τὰ πάντα
 ὑπέμεινεν φιλάνθρωπος ὢν καὶ ἀγαθός. 15
 ὁστις καὶ ἐμὲ ἐπιθεόμενον αὐτοῦ διὰ
 παντός καὶ χρήζοντα ἐπιστηρίζει εἰς τὸ
 μέγεθος αὐτοῦ καὶ εἰς τὴν ἐπίγνωσιν,
 ὡσαύτως δὲ καὶ ὑμᾶς παρακαλεῖ, ἵνα ἐπι-
 134 γνῶντε | αὐτὸν καὶ φιλήσητε καὶ φοβή- 20
 ῃτε τὸν μικρὸν τοῖς ἀγνοοῦσιν, μέγαν
 δὲ τοῖς γινώσκουσιν αὐτόν, τὸν εὐμορφον
 τοῖς νοοῦσιν καὶ ἄμορφον τοῖς ἀγνοοῦσιν,
 τὸν παλαιὸν καὶ νεώτερον, τὸν χρόνῳ
 φαινόμενον καὶ αἰεὶ ὄντα, τὸν πανταχοῦ 25
 ὄντα καὶ ἐν μηδενὶ ἀναξίῳ ἑαυτοῦ ὄντα·
 ὃν χεῖρ ἀνθρωπίνῃ οὐ κατέσχευεν, αὐτὸς δὲ
 κατέχει τὰ πάντα· ὃν σὰρξ μέχρι νῦν
 οὐκ εἶδεν, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς
 ὁράται ὑπὸ τῶν ἀξίων αὐτοῦ· τὸν ὑπὸ 30
 προφητῶν κηρυχθέντα λόγον καὶ νῦν ἐπι-
 φανέντα, τὸν ἀνεπίληπτον ἁμαρτίαις καὶ
 ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις παραδοθέντα, τὸν
 ἡμῶν καὶ πάντων τῶν ἀγαπώντων αὐτόν
 αἰεὶ προνοούμενον· τοῦτον Ἰησοῦν καλοῦ- 35
 μεν καὶ θύραν καὶ φῶς καὶ ὁδὸν καὶ
 ἄρτον καὶ ὕδωρ καὶ ζωὴν, τοῦτον καὶ
 ἀνάπαυσιν καλούμεν καὶ ἄμπελον καὶ χά-
 ριν καὶ λόγον τοῦ πατρὸς· οὗτος πολυώ-

Act. Verc. c. 20 p. 67, 4sqq.

debemus ergo prius scire dei uoluntatem
 seu bonitatem, quoniam perfusa olim im-
 planatione[m] et hominum multa milia in
 perditione mergentium motus dominus mi-
 sericordia[m] sua[m] in alia figura osten-
 dere<se> et effigie hominis uideri.

(Es folgt die Erläuterung der Verklärungs-
 geschichte.)

p. 67, 26—68, 15

manducavit et bibit (uiuít V) propter nos,
 ipse neque esuriens neque sitiens, baiulauit
 et inproperia passus est propter nos, mor-
 tuus est et resurrexit nostra causa. qui et
 me peccantem defendit | et confortauit mag- p. 68
 nitudine sua, et uos consolabitur (uítur V),
 ut eum diligatis, hunc magnum et mini-
 mum, formosum et foedum, iuuenem et
 senem, tempore adparentem et in aeternum
 utique inuisibilem (inb.V), que<m> manus hu-
 mana non de<t>inuit et tenetur a seruientibus,
 quem caro non uidit et uidet nunc, quem
 non obaudium, sed nunc cognitum, obau-
 ditum uerbum et nunc est tamquam nosset
 passionem exterum, castigatum numquam sed
 nunc castigatus, qui ante saeculum est et
 tempore intellectus est, omni principio ini-
 tium maximum et principibus traditum, spe-
 ciosum sed inter nos humilem, foedum (fe-
 dum V, fidum *Lipsius*) uisum, sed prouidum
 (proditum *Lipsius*): hunc Iesum habetis, fra-
 tres, ianuam, lumen, uiam, panem, aquam,
 uitam, resurrectionem, refrigerium, margari-
 tam, thesaurum, semen, saturitatem, granum
 sinapis, uineam, aratrum, gratiam, fidem,

1 ἐπιστ.: αἰτήσασθαι HM 1.2 τὴν αὐτοῦ φιλ. καὶ εὐσπλ. HM 3 πολλῆς πλάνης M
 7 ἔπαθεν καὶ ἐτάφη: ἐσταυρώθη HM 8 ἔξανέστη HM ante οἱ add καὶ HM 9 ἔγραψαν:
 κεκράτασιν HM 10 πιστεύοντας HM 11 στηρ.: στερεώθητε HM 13 δι' ἡμᾶς — 14 ἔπιεν
 om, tum καὶ add HM 14 τὰ πάντα ὑπέμεινεν: πάντα πέπονθε H, πάντα πενθε sic M
 16 κάμει M 16.17 διὰ παντός om HM 17 ἐπιστηρίζη H εἰς τὸ μέγεθος αὐτοῦ καὶ om HM
 18 post ἐπίγνωσιν add αὐτοῦ HM 20 καὶ φιλήσητε — 26 ὄντα om HM 24 χρόνων P
 28 κύμπαντα HM σὰρξ: ὀφθαλμοὶς M 31 λόγον om HM 32 τὸν — 35 προνοούμενον:
 τὸν (τῶν M) παθῶν ἀνώτερον καὶ δι' ἡμᾶς παθόντα, τὸν πρὸ τῶν (πρῶ τὸν M, τῶν
 om H) αἰώνων ὄντα καὶ νῦν ἐπιδειχθέντα HM 33 τὸν: τῶν P 36 καὶ φῶς et 37
 καὶ ὕδωρ om HM τοῦτον om HM 38 καλούμεν — 39 πατρός: καὶ σωτηρίαν τῶν

νυμος μέν ἐστιν, εἷς δὲ ὑπάρχει μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ.¹

verbum: hic est omnia et non est alius maior nisi ipse; ipsi laus in omnia saecula saeculorum, amen.²

εἰς αὐτὸν ἡλπικότεων HM 1 μέν om HM εἷς — 2 θεοῦ: καὶ λυτρωτῆς πάντων ἡμῶν HM, tum add H ψ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν³. καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐπεφώνησε τὸ ἀμήν.

Auch hier erweist sich die Priorität von P, abgesehen von einem unten zu besprechenden Falle, schon durch die zahlreichen Auslassungen von HM, vor allem von Z. 20 καὶ φιλήσητε — 26 ὄντα, Auslassungen, die nicht durch dogmatische Bedenken veranlaßt zu sein brauchen, sondern aus dem durchweg in HM hervortretenden Bedürfnis nach Verkürzung hervorgegangen sein werden; daß auch schon P verkürzt ist, zeigt das Fehlen von ipse neque esuriens neque sitiens am Anfang und der Prädikativa resurrectionem, refrigerium (= ἀνάπαυσιν, cf. Lipsius, Proleg. p. XLVI und seine Rückübersetzung der Stelle in den Apokr. Apostelgesch. I S. 266 Anm.) margaritam, thesaurum, semen, saturitatem, granum sinapis . . . aratrum . . . fidem . . . am Schluß. Statt der Erörterungen über die Schrifterklärung gibt der Hagiograph eine Ausführung des in effigie hominis videri, die sich an das Symbol anlehnt. Für die Textkonstituierung der Petrusakten lehrt die Vergleichung, daß Lipsius den gen. absol. p. 67, 6 hominum . . . mergentium mit Recht unangetastet gelassen hat. Die gleichartigen Zusätze (τοῖς ἀγνοοῦσιν, τοῖς γινώσκουσιν αὐτόν, τοῖς νοοῦσιν, τοῖς ἀγνοοῦσιν) zu den gegensätzlichen Prädikaten des Christus scheinen nicht ursprünglich, weil sie die Schärfe der Antithesen abstumpfen, und ebenso verdient das tempore adparentem et in aeternum utique invisibilem von V den Vorzug vor dem weniger scharfen τὸν χρόνῳ φαινόμενον καὶ αἰεὶ ὄντα des Griechen. Dagegen wird τὸν πανταχοῦ ὄντα καὶ ἐν μηδενὶ ἀναξίῳ ἑαυτοῦ ὄντα, dem in V nichts entspricht, als ursprünglich anzusehn sein. Im folgenden hat der griechische Text den Vorzug der Klarheit vor V: ὃν χεὶρ ἀνθρωπίνῃ οὐ κατέσχεν, αὐτὸς δὲ κατέχει τὰ πάντα: ὃν cαρξ μέχρι νῦν οὐκ εἶδεν, τοῖς δὲ τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς ὁράται ὑπὸ τῶν ἀξίων αὐτοῦ: que<m> manus humana non de<t>inuit et tenetur a seruiantibus, quem caro non uidit et uidet nunc¹. Der verstümmelte Wortlaut von V: quem non obauditum sed nunc cognitum, obauditum uerbum² sqq. läßt sich auch durch das τὸν ὑπὸ προφητῶν κηρυχθέντα λόγον καὶ νῦν ἐπιφανέντα des Griechen nicht

¹ Die von Ficker (Handb. S. 448) angedeutete Beziehung auf die Elemente des Abendmahls scheint somit ausgeschlossen. Ich kann das ὃν cαρξ μέχρι νῦν οὐκ εἶδεν nur auf die bisher ausgebliebene Parusie beziehen.

² Mit Recht nennt Ficker den Ausdruck obauditum verbum ‚rätselhaft‘ (a. a. O.).

sicher heilen¹. Für das Nächste helfen in diesem einen Falle HM weiter, die aus der gemeinsamen Vorlage zwei von P ausgelassene Antithesen bewahrt haben. Ihr τὸν παθῶν ἀνώτερον καὶ δι' ἡμᾶς παθόντα zeigt, daß zur Verbesserung des korrupten et nunc est tamquam nos set passionem exterum die beiden Vorschläge Useners zu vereinigen sind und zu schreiben ist <inpassibilem> et nunc est tamquam nos passionem expertus². Gegen den Schluß der Antithesen hin haben P wie HM offensichtlich stark gekürzt: in V folgen noch 5 scharfe Gegensätze, von denen nur das qui ante saeculum est et tempore intellectus est dem τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ὄντα καὶ νῦν ἐπιδειχθέντα von HM entspricht, wogegen die Worte τὸν ἀνεπίληπτον ἀμαρτίαις καὶ ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις παραδοθέντα die erste Hälfte einer Antithese mit der zweiten einer andern zu vereinigen scheinen; darauf, daß die letztere mit der doppelten Bedeutung von ἀρχή operierte, deuten die Worte omni principio initium maximum et principibus traditum in V³. Die Worte in P τὸν ἡμῶν καὶ πάντων τῶν ἀγαπῶντων αὐτὸν αἰεὶ προνοούμενον lehren wenigstens das eine, daß das prouidum von V nicht anzutasten ist. Die Schlußworte von P endlich οὗτος πολυῶνυμος μὲν ἔστιν, εἰς δὲ ὑπάρχει μονογενῆς υἱὸς τοῦ θεοῦ sind zwar schärfer pointiert als hic est omnia et non est alius maior nisi ipse, verdanken aber doch wohl dem offenbar abschwächenden καλούμεν Z. 38, wenn nicht einem direkten Anstoß daran, daß Gott Vater ausgeschlossen scheint, ihre Fassung. Die Doxologie von V (s. C. Schmidt, T. u. U. 24 (1903) H. 1, S. 91f.) findet sich nur in H.

Die nächste Entlehnung betrifft die Rede, die Aberkios zum Volke hält, nachdem er die Phrygella von ihrer Blindheit geheilt hat. Sie wird eingeleitet mit den Worten αὐτὸς δὲ πάλιν πρὸς τὸν παρεστῶτα λαὸν ἔτρεψε τὸν λόγον καὶ ἤρξατο διδάσκειν (+ τὸν λαὸν HM) καὶ λέγειν (+ αὐτοῖς HM) und stimmt zum größeren Teil überein mit der Rede, die Petrus gleich nach seiner Ankunft in Rom an die zusammengeströmte Menge richtet.

¹ Lipsius, die apokr. Apostelgesch. u. Apostellegenden I (Braunschweig 1887) S. 184 übersetzt diese und die anschließende Stelle: „den Niemand hörte und den man jetzt kennt und hört; der damals das Wort war und jetzt, wie wenn er das äußerste Leiden erfahren hätte“, las also quem non obauditum, sed nunc cognitum <et obauditum>, tum uerbum et nunc est tamquam nosset passionem extremam. Daß der letzte Gegensatz unmöglich ist, wird durch das Griechische zur Evidenz gebracht.

² Damit erledigen sich die Bedenken Fickers, der lesen will et nunc est tamquam nosset passionem exteram. Aber wenn das heißen soll, „Christus habe als Mensch das Leiden verstehen gelernt“, so bleibt die Umschreibung est tamquam nosset statt des zu erwartenden novit unverständlich. — Vgl. auch Ign. ad Polyc. 3, 2 τὸν ἀπαθῆ ὡς θεόν, δι' ἡμᾶς δὲ παθητόν ὡς ἀνθρώπων.

³ So auch Ficker S. 418.

P f. 136

ἄνδρες δοὶ ἐπὶ Χριστὸν ἠλπίζατε, γινώτε
 τίνος ἔνεκεν διὰ τῆς ἁγίας παρθένου
 προήγαγεν Μαρίας ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐ-
 τοῦ καὶ εἰς τὸν κόσμον ἀπέστειλεν, εἰ
 μὴ τινα χάριν καὶ οἰκονομίαν ἐξετέλει 5
 καθελὼν βουλόμενος πᾶν σκάνδαλον καὶ
 πᾶσαν ἄγνοιαν καὶ πλάνην καὶ πάντα δαί-
 μονα, ἀρχὴν τε πᾶσαν καὶ δύναμιν ὑπερή-
 φανον ἀσθενῇ ποιῆσαι, ἥτις κατίσχυεν
 τῶν πάλαι καὶ τῶν πρὸ ἡμῶν πρὸ τοῦ τὸν 10
 κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν ἐν τῷ κόσμῳ αὐτοῦ
 ἐπιλάμψαι. σπλαγχνισθεὶς οὖν ὁ θεὸς ἐξέ-
 πεμψεν τὸν ἑαυτοῦ παῖδα εἰς τὸν κόσμον.

1 post ἄνδρες add ἀδελφοὶ HM εἰς Χριστὸν ἐπιστεύατε HM 2—4 τίνος ἔνεκεν
 ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἀπέστειλεν ἢ τίνος χάριν διὰ τῆς
 ἁγίας παρθένου προήγαγεν (παρήγ. M) εἰ μὴ HM 5 τινα: τι H 6 πᾶν — 7 δαίμονα:
 ἐκ τῶν ἀνθρώπων τὴν ἁμαρτίαν HM 8 ὑπερήφανον — 12 ἐπιλάμψαι: δαιμόνων
 καταργῆσαι HM 12 ὁ θεὸς καὶ πατὴρ HM

Wieder bietet sich uns ein ähnliches Bild wie vorhin. Der Text von P steht dem der Actus am nächsten, wie die Kürzungen beweisen, die Z. 6. 7 und 8—12 in HM vorgenommen sind; demgegenüber verschlägt es wenig, daß in Z. 2—4 HM die beiden Satzglieder in derselben Weise umgestellt hat wie der Lateiner. Daß aber auch P schon verkürzt ist, zeigt nicht sowohl das Fehlen von uos qui in breui temptationem passi estis, was in dem Zusammenhang der Aberkiosvita unmöglich ist, als vielmehr die Fortlassung von qui<a> multis et uariis infirmitatibus per ignorantiam in mortem ruebant. Statt πλάνην καὶ πάντα δαίμονα Z. 7 hat V offenbar gelesen καὶ πᾶν ἐνέργημα (cf. Lipsius Proleg. p. L) τοῦ διαβόλου. Das ἀσθενῇ Z. 9 spricht dafür, daß infirmes nicht zu korrigieren, sondern ein Verbum zu supplieren ist. Der Fortgang der Rede des Petrus konnte wegen der Bezugnahme auf die persönlichen Erlebnisse des Apostels nicht mehr verwendet werden; statt dessen wird fortgefahren ὅστις πολλὰ ἐργασάμενος ἐν τε σημείοις καὶ τέρασι καὶ πάντων ἐκείνων τῶν μυστηρίων διὰ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων ποιητῆς γενόμενος· ὅσα γὰρ ἡδυνήθησαν οἱ εὐαγγελισταὶ ἀπεγράψαντο διὰ τὸ πλῆθος τῶν παρ' αὐτοῦ γενομένων θαυμάτων τὰ ὅλα μὴ δυνηθέντες ἀπομνημονεύσαι (ἐν τε σημ. — ἀπομν. om HM). τότε γοῦν (om M) καὶ ἀποστόλους ἐξελέξατο δώδεκα, οὓς καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον μαθητεῦσαι καὶ βαπτίσαι (καὶ β. om HM) πάντα τὰ ἔθνη (f. 136ⁿ) καὶ βαπτίσαι (τοῦ βαπτίζειν HM) τοὺς πιστεύοντας (τοὺς π. om HM) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Ob diese ganze Partie ein eigner Zusatz des Hagiographen ist, wird unten zu erörtern sein.

Act. Verc. c. 7 p. 53, 20—29

uiri qui aestis qui speratis in Christo, uos
 qui in breui temptationem passi estis, discite
 cuius rei causa deus filium suum misit in
 saeculo aut cuius rei per virginem Mariam
 protulit, si non aliquam gratiam aut procu-
 rationem proficeret: uolens omne scandalum
 et omnem ignorantiam et omnem inergae-
 mam diaboli, initia et uires infirmes . . qui-
 bus proualebat olim, antequam deus noster
 in saeculo refulgeret. qui<a> multis et uariis
 infirmitatibus per ignorantiam in mortem
 ruebant, motus misericordiam deus omni-
 potens misit filium suum in saeculo.

Hierauf folgt unmittelbar jene Erzählung von der Heilung der blinden alten Frauen, an der schon Zahn (s. o. S. 190 Anm. 3) die Übereinstimmung erkannte.

ταῦτα δὲ αὐτοῦ διδάσκοντος ἰδοὺ αἰφνί-
διον τρεῖς πρεσβύτεραι καὶ αὐταὶ ἔστε-
ρημέναι τῶν ὄψεων μαθοῦσαι ὅτι τὴν
Φρύγελλαν ἰάσατο προσελθοῦσαι αὐτῷ
ἐδέοντο κρᾶζουσαι ὁμοῦ· “Ἠλθομεν, ἄγιε 5
τοῦ θεοῦ Ἀβέρκιε, ἐπὶ Χριστὸν ἐλπῖσαι
καὶ πιστεῦσαι· ὥς οὖν τὴν Φρύγελλαν
ἀναβλέψαι ἐποίησας, παρακαλοῦμεν καὶ
ἡμεῖς τὸν δεσπότην ἡμῶν καὶ κύριον Ἰη-
σοῦν Χριστὸν διὰ σοῦ δεῖξαι αὐτοῦ τὴν 10
εὐσπλαγχνίαν καὶ μέχρις ἡμῶν.” καὶ ὁ
ἅγιος Ἀβέρκιος ἀπεκρίνατο αὐτοῖς· “εἰ
ἡ πίστις ὑμῶν ὥς λέγετε εἰς αὐτὸν ἐρ-
ρωμένη ἐστίν, βλέπετε αὐτὸν τοῖς τῆς
καρδίας ὀφθαλμοῖς, καὶ ἂν ταῦτα ὑμῶν 15
τὰ αἰσθητὰ ὁμματα κλεισθῇσονται, τὰ τῆς
ψυχῆς ὑμῶν ἀνεωχθῇσονται, καὶ ἂν νῦν
ὑμῶν ἀνεωχθῶσιν οὗτοι οἱ ὀφθαλμοί, πάλ-
ιν κλεισθῇσονται, καὶ ἀναβλέψαντες οὐδὲν
ἕτερον ὄψονται εἰ μὴ αἰσθητὰ, τούτεστιν 20
ἀνθρώπους καὶ βόας καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα
καὶ λίθους καὶ ξύλα, Ἰησοῦν δὲ θεὸν ὑπ-
άρχοντα οὗτοι οἱ ὀφθαλμοὶ οὐ πεφύκα-
σιν ὁρᾶν.” καὶ ταῦτα πρὸς αὐτάς εἰπὼν
ἀνατείνας τὸ ὄμμα προσηῤατο λέγων· 25
“ἅγιέ μου Ἰησοῦ Χριστέ υἱέ τοῦ θεοῦ, παρα-
καλῶ σε, ἄψαι καὶ τοὺς τούτων ὀφθαλμοὺς
μόνον καὶ διαβλεψάτωσαν.” εὐχομένου δὲ
αὐτοῦ περιήστραψεν τὸν τόπον ἀστραπῇ
137 οὐχ αὕτη ἡ κα|τὰ συνήθειαν ὥς λέ- 30
γεται ἀπὸ νεφῶν γενομένη, οὐδὲ τὸ φῶς
τοῦτο ἐφάνη τὸ διὰ πυρὸς ἐν ἀστραπῇ
λάμπον καὶ διατρέχον τὰς ὄψεις τῶν ἀν-
θρώπων, ἀλλὰ φῶς μέγα καὶ ἐλικρινές
οὐκ οἶδα πῶς εἶπω ἢ ποιῶ ὁργάνῳ cw- 35

Act. Verc. c. 21 p. 68, 17—69, 21
et ecce subito de senioribus uiduae Petro
ignorante sedentes ab oculis non credentes
exclamauerunt dicentes ad Petrum: ‘In uno
sedemus (sedimus V), Petre, in Christo Iesu
sperantes et credentes. quomodo ergo unam
ex nostris fecisti uidere, precamur, domine
Petre, misericordiam et pietatem illius tri-
buas et nobis.’

Petrus autem dixit ad eas: ‘si est in
uobis fides, quae est in Christo, si confir-
mata est in uobis, uidete sensu[m], quod
oculis non uidetis; et aures uestrae prae-
clusae (-e V) sunt, sed animo uestro intus
pateant (Usener; pareant V). hi oculi iterum
cluduntur, nihil aliud uidentes nisi homines
et boues et muta animalia et lapides et ligna;
sed Iesum Christum non omnes oculi uident.
sed nunc, domine, dulce et sanctum nomen
tuum succurrat (-as V) istis; tu tange oculos
earum, tu enim potens es, ut hae uideant
luminibus suis.’ oratione autem facta ab om-
nibus refulsit triclinium in quo erant tam-
quam cum scoruscat, sed talis qualis solet
in nubibus esse. sed nec tale lumen, quod
est interdie, inenarrabile[m], inuisibile[m],
quod enarrare nemo hominum possit, tale
lumen, quod nos inluminauit usque adeo ut
exentiamur ab [o]ratione (corr. Wendland)
proclamantes ad dominum et dicente<s>:

1 δὲ om H αἰφν. om HM 2 πρεσβ. τρεῖς HM 3 post μαθοῦσαι add δὲ M 4 et
7 φρούγιλλαν MP 4 post ἰάσατο add ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος HM 5 ante ὁμοῦ disting. HM
6 Ἀβέρκιε et ἐλπῖσαι καὶ om HM εἰς τὸν χριστὸν M 8 πεποίηκας HM παρα-
καλοῦμεν: πιστεύομεν HM 9 ante τὸν δεσπ. add εἰς HM καὶ κύριον om HM 10 δεῖξον
H 10.11 τὴν αὐτοῦ εὐσπλ. HM 11 καὶ εἰς ἡμᾶς H, εἰς ἡμᾶς M καὶ ὁ: ὁ δὲ H 12 Ἀβ.
om HM 13.14 ὥς ὁμολογεῖτε πρὸς αὐτὸν ἀληθὴς ἐστίν, ὤψεσθε αὐτόν HM 15 ὑμῶν
ταῦτα HM 16 ὁμματα: ὠτα HM κλεισθῇσονται et 17 ἀνεωχθῇσονται P 17 ὑμῶν om
M καὶ ἂν — 24 ὁρᾶν om HM 26 ἄγιε — 28 διαβλ.: κύριέ μου ἰϋ χῆ υἱέ τοῦ θεοῦ
δέομαί σου καὶ καθικετεύω, ἄψαι καὶ τοῖς τούτων ὀφθαλμοῖς καὶ διαβλεψάτωσαν τὸ
φῶς τῆς σῆς ἐπιγνώσεως HM 29 ἀστραπῇ — S. 199, 2 παρισταμένους: φῶς μέγα HM
30 οὐκ αὕτη P, corr. Bonnet

ματικῷ χρησάμενος φθέγωμαι τὸ φῶς
 ἐκεῖνο τὸ φωτίσαν ἅπαντας τοὺς παρι-
 σταμένους, ὡς ἐκτεῖναι αὐτῶν τὸν λο-
 γισμὸν καὶ ἐπὶ πρόσωπον πεσεῖν, αὐτὸν
 δὲ τὸν ἅγιον Ἀβέρκιον ἐκβοῆσαι· ἑλέησον
 5 τοὺς σου δούλους, κύριε· οἷς χωροῦμεν,
 Ἰησοῦ Χριστέ, τοῦτοις ἡμῖν κοινῶνει, καὶ
 οἷς οἶδας ἡμᾶς φέροντας· ἀσθενοῦμεν γάρ.
 αὐτὸς οὖν καὶ τὸ δύνασθαι ἡμῖν παρά-
 ρου βλέπειν σου τὸ φῶς· βεβλημένων 10
 οὖν πάντων ἐπὶ τῆς γῆς, μόνων δὲ τῶν
 πρεσβυτίδων ἐστηκυῖων τὸ περιλάμψαν
 φῶς ἐμπεσὼν αὐταῖς εἰς τὰς ὄψεις ἀνα-
 βλέψαι αὐτάς ἐποίησεν. αἷς εἶπεν ὁ ἅγιος
 Ἀβέρκιος· τί ἰδοῦσαι ἀνεβλέψατε; καὶ ἡ 15
 μία εἶπεν αὐτῷ ὅτι· πρεσβύτην εἶδον
 κάλλος ἔχοντα δὲ εἰπεῖν οἱ δύναμαι. ἡ δὲ
 ἄλλη εἶπεν· εἶδον νεανίσκον ἀγένηιον.
 ἡ δὲ τρίτη εἶπεν· παιδάριον μικρὸν
 ἤψατο τῶν ὀμμάτων μου ἁπλῶς καὶ 20
 ἡρέμα· δοξάζων οὖν ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος
 τὸν Χριστὸν ἔλεγεν· Ἰησοῦ Χριστέ ἅγιε,
 εὐχαριστῶ σοι, ὅτι μονογενὴς υἱὸς τοῦ
 θεοῦ ἡμῶν σὺ εἶ ἐν καιρῷ τὸ χρήσιμον
 ἐκάστῳ ἀπονέμεις· καὶ πρὸς τὸν ὄχλον 25
 εἶπεν· Μέννηθε, ἀδελφοί, τίνα ὑμῖν πρὸ
 τούτου ἔλεγον, ὅτι μείζων ὑπάρχει ὁ θεὸς
 τῶν ἡμετέρων διανοιῶν, ὡς περ εἶδετε
 ἐπὶ τῶν πρεσβυτίδων τούτων ἄλλην ἄλ-
 λως λεγουσῶν τὸ συμβᾶν αὐταῖς; καὶ 30
 προτρεψάμενος πάντας τὰς ἀδελφούς ὡς
 ἄξιόν ἐστι θεὸν ἐννοεῖν ἀπέλυσε τὸν
 ὄχλον εὐλογήσας αὐτόν.

1 φθέγωμαι P 3 ὡς: ὥστε HM αὐτόν P, corr. Bonnet, πάντων HM 4-5 αὐτὸν
 δὲ τόν: τὸν δὲ HM 5 Ἀβ. om M ἐκβοῆσαι καὶ εἰπεῖν· ἑλέησον ἡμᾶς κὲ ὁ θς ἡμῶν
 τοὺς σου δ. HM 6 ante οἷς add καὶ HM 7 Ἰησοῦ Χριστέ om HM ἡμῖν — 10 βεβλ.:
 ὡς ἀγαθὸς ἐπισκέπτου ἡμᾶς. πεσόντων HM 10 τὸ: τοῦ P, corr. Bonnet 12 πρεσβυτί-
 δων: γυναικῶν HM 13 ἐμπεσῶν P, ἐπιπεσῶν HM, tum add εἰς τὰς ὄψεις αὐτῶν
 ἀναβλέψαι αὐτάς (αὐτοὺς εὐθέως M) πεποίηκεν· αἷς προσεφώνησεν ὁ ἅγ. Ἀβ. 15 τί οὖν
 ἰδ. HM 20 ὀμμάτων: ὀφθαλμῶν HM ἁπλῶς καὶ ἡρέμα om HM 22 Χριστόν: κύριον HM
 22sq. ἔλεγεν· εὐχαριστῶ σοι κὲ τῷ χε, ὅτι παρέχεις καὶ νῦν ἐν τοῖς ἀνοῖς τὰ θαυμάσια
 σου. καὶ HM 23 σοι: σε P 26 ὑμῖν om HM 30 λέγουσιν M 32 ἐννοεῖν: ὑμνήσαι HM

Wie bisher behält P den Vorrang; in ihm allein sind die Stellen
 καὶ ἐὰν — ὁρᾶν (S. 198, 17—24) und ἀτραπὴ — παρισταμένους (S. 198, 29
 bis 199, 2) bewahrt. HM gehn mit V gegen P nur in der Interpunktion
 vor ὁμοῦ (S. 198, 5 ὁμοῦ ἡλθομεν = in uno sedemus p. 68, 19) und in
 dem zweifellos ursprünglichen ὠτα S. 198, 16 = aures p. 68, 24 (gegen
 ὄμματα P). In den Aberkiosakten werden die Frauen nicht wie in V als

5 'miserere nobis, domine, seruis tuis. quae pos-
 sumus, domine, subportare, tu nobis praesta:
 haec enim nec uidere nec subportare possu-
 mus.' iacentibus autem nobis solae illae ui-
 duae stabant, quae erant ab oculis. lumen
 autem clarum, quod nobis apparuit, introiuit
 (-bit V) in oculis earum et fecit eas uidere.
 quibus dixit Petrus: 'referte quid uideritis'.
 quae dixerunt, quoniam 'seniorem uidimus,
 speciem habentem qualem tibi enarra-re non
 possumus'. aliae autem: 'iuuenem adolescen-
 tem'; aliae (-i V) autem dixerunt: 'puerum
 uidimus tangentem oculos nostros subtiliter;
 sic nobis aperti sunt oculi'. magnificans ita-
 que Petrus dominum dicens: 'tu solus domi-
 nus deus, cui laudem perferre quanta labia
 nobis opus sunt, ut secundum misericordiam
 tuam gratias tibi agere possumus? ergo,
 fratres, sicut paulo ante uobis rettuli, maior
 constans deus cogitationibus nostris, sicut
 ex senioribus uiduis tredecim (didicimus
Lipsius), quomodo alias et alias dominum
 uiderint'. et hortatus universos, ut dominum
 ex totis praecordiis intellegant, coepit cum
 Marcello et cum aliis fratribus ministrare
 uirginibus domini et repausare usque in
 mane.

non credentes bezeichnet; auch sind es dort nur 3 Frauen, in V eine unbestimmte Zahl (p. 69, 9 quae, 11 aliae, 12 aliae (-i V) gegen ἡ μία, ἡ δὲ ἄλλη, ἡ δὲ τρίτη). Der Grieche unterbricht an zwei Stellen, bei der Heilung S. 198, 24 und vor der Hinwendung an das Volk S. 199, 25 die Rede, die in V fortläuft. Die auf die Lichterscheinung folgende Bitte wird bei V von allen, bei dem Griechen nur von Aberkios gesprochen (vgl. auch S. 198, 28 εὐχομένου δὲ αὐτοῦ mit p. 68, 30 oratione autem facta ab omnibus). Durch ἀνεωχθήσονται S. 198, 17 wird Useners pateant für pareant bestätigt; auch zeigt das Griechische, daß der Satz et aures uestrae praeclusae sunt kondicional zu fassen ist¹ (vor aures könnte si ausgefallen und sed Übersetzung von ὅµωc sein). Der Sinn des folgenden Satzes hi oculi iterum claudentur nihil aliud uidentes nisi homines et boues et muta animalia et lapides et ligna, sed Iesum Christum non omnes oculi uident, wo man das claudentur zunächst auf den Tod beziehen wird, wird erst recht klar durch das καὶ ἐὰν νῦν ὑμῶν ἀνεωχθῶσιν οὗτοι οἱ ὀφθαλμοί, πάλιν κλεισθήσονται, καὶ ἀναβλέψαντες οὐδὲν ἕτερον ὄψονται εἰ μὴ αἰσθητά, τουτέστιν ἀνθρώπους καὶ βόας καὶ τὰ λοιπὰ ζῶα καὶ λίθους καὶ ξύλα, Ἰησοῦν δὲ θεὸν ὑπάρχοντα οὗτοι οἱ ὀφθαλμοί οὐ περύκασιν ὁρᾶν. So ist die Scheidung zwischen leiblichem und geistigem Sehen hier schärfer durchgeführt als in V.

Zweifellos wird es durch den griechischen Text, daß S. 68, 31 sqq. zu lesen ist refulsit triclinium in quo erant tamquam cum scoruscant, sed <non> talis <fulgor> qualis solet in nubibus esse, [sed] nec tale lumen, quod est interdie, <sed> inenarrabile[m], inuisibile[m]; daß das zweite sed vor inenarrabile gehört, hat schon G. Ficker (Übersetzung b. Hennecke S. 410, 41) erkannt. Das ab oratione p. 69, 3 wird durch das λογισμὸν des Griechen in ab ratione verbessert, was Wendland gesehn hat. Endlich möchte ich das constans p. 69, 17 lieber für eine Übersetzung von ὑπάρχων oder ὑπάρχει (cf. ὅτι μείζων ὑπάρχει ὁ θεὸς τῶν ἡμετέρων διανοιών S. 199, 27) als mit Ficker für ein Epitheton („der beständige Gott“) halten, wodurch sich die Schwierigkeiten der Interpretation erledigen, die im Handbuch S. 452 besprochen werden. — Im Übrigen ist es bemerkenswert für die Arbeitsweise des Hagiographen, daß er auch das τίνα ὑμῖν πρὸ τούτου ἔλεγον (sicut paulo ante nobis rettuli) aus seiner Vorlage mit übernimmt, obgleich die Bezugnahme bei ihm nicht mehr paßt.

Soweit die Übereinstimmungen der Aberkiosvita mit den Petrusakten. Offenbar hat den Hagiographen nicht sowohl schriftstellerische

¹ So auch Lipsius in seiner Inhaltsangabe a. a. O. S. 184.

Unfähigkeit zu seinen Entlehnungen getrieben als vielmehr das Bestreben, bei seinen Lesern einen möglichst tiefen Eindruck von der missionierenden Tätigkeit des *ἱεραπόστολος* hervorzurufen, indem er ihn im Geiste und in den Worten der Apostel reden ließ¹, und est ist lehrreich, daß der Verfasser, der nach der Zeit Julians schrieb, gerade an solchen Stücken keinen Anstoß genommen, ja sie offensichtlich bevorzugt hat, die für den gnostischen Charakter der Petrusakten ins Feld geführt worden sind².

Zu erörtern bleibt noch, ob der Hagiograph die in Frage stehenden vier Abschnitte aus den uns vorliegenden Petrusakten unmittelbar entnommen hat. Auffällig ist hier zunächst die Reihenfolge der Stücke. Während die in Kap. 20 und 21 der Petrusakten erzählten Ereignisse (Blindenheilung erst einer alten Witwe, dann mehrerer Greisinnen) in der Aberkiosvita eine genaue Parallele haben (an die Heilung der blinden Phrygella schließt sich die dreier alter Frauen), wird an die Heilung der Phrygella nicht das Redestück von Kap. 20, sondern ein in Kap. 7 der Petrusakten sich findender Abschnitt angeschlossen, wohingegen jenes Stück den Schlußteil der Rede bildet, die Aberkios an die Menge richtet, als diese durch die Heilung der besessenen Jünglinge zum Glauben erweckt worden ist. Die Erzählung dieses ganzen Ereignisses müßte der Hagiograph in der Weise gestaltet haben, daß er den Anfang der Bekehrungsrede des Aberkios aus den Petrusakten (Kap. 2) übernahm, die erneute Frage der Menge und den Anfang der Antwort des Aberkios (S. 193 Anm. 2) frei komponierte, mit den Worten *δεῖ γὰρ ὑμᾶς* wieder für eine kurze Strecke in die Petrusakten (Kap. 20) einlenkte, abermals ein Stück de suo hinzufügte, um dann endlich von *δι' ἡμᾶς ἔφαγεν* bis zum Schlusse wieder ganz den Petrusakten zu folgen — derselbe Hagiograph, der die Geschichte von der Heilung der blinden Greisinnen und den Dialog zwischen Aberkios und Euxeinianos (s. Nr. II) in extenso seiner Quelle entnahm.

Hierzu kommt ferner, daß alle vier in der Aberkiosvita sich wiederfindenden Abschnitte in dem Zusammenhang der Petrusakten gewisse Bedenken erwecken, die von Ficker in seinem Kommentar hervorgehoben sind³. Im ersten Stück (Kap. 2 der Petrusakten) wird eine Rede mit dem Anfang *uiri fratres, qui nunc credere coepistis in Christum* nicht an Neophyten alleine⁴, sondern an *credentes in fidem* gerichtet, von

¹ Vgl. im allgemeinen E. Lucius, die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche (Tübingen 1904) S. 344.

² Lipsius, die apokr. Apostelgesch. I S. 264 f. und 268; Zahn KG II S. 849 ff.

³ Vgl. zum Folgenden Handb. zu den nt. Apokr. S. 408, 422, 445 und 450.

⁴ Vgl. C. Schmidt a. a. O. S. 159, der die Szene lebenswahr findet.

denen wenige Zeilen vorher (p. 46, 11) gesagt war, daß sie *multo magis confirmati sunt*; und diese werden aufgefordert, nicht in der väterlichen Überlieferung zu beharren. Im zweiten Falle (Kap. 7) wird der in Rom zusammengeströmten Christenmenge (*uiri . . . qui speratis in Christo* p. 53, 20) von Petrus zugerufen: *discite, cuius rei causa deus filium suum misit in saeculo*, obgleich hier das Evangelium schon Jahre hindurch verkündet ist. Und im dritten Falle (Kap. 20) entwickelt Petrus „die Anfangsgründe des Christentums“ (Ficker S. 445) vor Leuten, die sich unmittelbar vor seinem Eintreten das Evangelium haben vorlesen lassen (p. 66, 29). Nimmt man hinzu, daß auch die Erzählung Kap. 21 durch das plötzlich erscheinende ‚Wir‘ eine Vorlage zu verraten scheint, so könnte man in der Tat zu der Annahme verleitet werden, der Verfasser der Petrusakten habe eine Vorlage von apostolischen Missionsreden und Erzählungen ungeschickt verarbeitet¹, während der Hagiograph derselben Vorlage seine Redestücke entnahm, die bei ihm ganz von selbst — da es sich nur um Heidenbekehrung handelte — in passenderen Zusammenhang kommen mußten. — Aber dem näheren Zusehn muß diese vermeintliche gemeinsame Vorlage verschwinden. Das erste Stück (Kap. 2) läßt sich von dem daran anschließenden Gebet des Paulus nicht trennen (vgl. besonders p. 47, 16 *confortare animas, quae tunc incredibiles erant, modo autem fideles*), und dieses wiederum ist in der ganzen Abschiedssituation fest verankert; der Verfasser wollte also den Eindruck des Strafwunders an Rufina als so stark schildern, daß auch die im Glauben schon Bewährten und Gestärkten ihrer früheren Sünden wieder zagend gedenken. Im folgenden Falle (p. 53, 20ff.) erklärt sich die Art der Rede Petri nicht nur daraus, daß das Christentum als durch Simon fast gänzlich vernichtet gedacht wird, sondern sie würde selbst ohnedem nichts ernstlich Befremdendes haben, weil es nicht die Aufgabe des Wanderpredigers war, Neues zu sagen, sondern alte Grundwahrheiten immer wieder einzuprägen. Für den dritten Fall gilt dasselbe, und zudem werden die Erörterungen anläßlich der Schrifterklärung gegeben, die hier die Hauptsache ist. Auch durch das Verhältnis des Schlusses der Rede zu den Johannesakten (Schmidt S. 93ff.) wird die Annahme einer Vorlage der oben erwähnten Art erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht. Was endlich das 4. Stück angeht, so ist bekanntlich der Wechsel von der 3. zur 1. Person in dieser Art antiker Literatur so wenig selten, daß

¹ Über die Vorlagen der Petrusakten vgl. C. Schmidt a. a. O. S. 78ff., Ficker im Handb. S. 398.

daraus auf eine eingearbeitete Vorlage nicht geschlossen werden darf. Wir müssen also bei der Annahme bleiben, daß der Hagiograph direkt aus den Petrusakten schöpfte — darauf, daß er die Kap. 20 und 21 in derselben Reihenfolge las, deutete schon das *τίνα ὑμῖν πρὸ τούτου ἔλεγον* S. 199, 26 — und daß diese ihm, wenigstens in den für uns kontrollierbaren Partien, wesentlich in derselben Gestalt vorlagen wie uns. Daß er sich Redestücken gegenüber freier bewegte als bei einer Erzählung oder bei einem Dialog, liegt in der Natur der Sache; möglich bleibt immerhin, daß die beiden Stellen, die über unsern Petrusextext hinaus-schießen (S. 193 Anm. 2 und S. 197 u.), nicht lediglich freie Kompositionen des Hagiographen sind, sondern schon in seinem Petrusextext standen. Namentlich macht das Stück *ὅστις πολλὰ ἐργαζόμενος — πνεύματος* mit seiner etwas dunklen Ausdrucksweise, die wohl die Auslassungen in HM veranlaßt hat, und der in diesem Zusammenhang befremdlichen Anspielung auf Joh. 21, 20 den Eindruck, als ob es durch eine Erörterung über die „inadaequaten Darstellung des Wesens Christi im geschriebenen Evangelium zu der wirklichen Fülle der Gottheit“ (Schmidt S. 115) ähnlich der in Kap. 20 beeinflußt sei, auf die dem Verfasser der Petrusakten soviel ankam.

Die Aberkiosvita tritt also als ein neues Zeugnis zu den von Schmidt (S. 141 ff.) gesammelten hinzu und zeigt, wie richtig dieser Gelehrte den Wert der Petrusakten für die Erkenntnis der Hauptpunkte der christlichen Missionstätigkeit eingeschätzt hat (S. 159 f.). Wenn er als solche nennt: Abwenden von den früheren heidnischen Lehren, Vergebung der in Unwissenheit begangenen Sünden, Vollbringung des neuen christlichen Sittengebotes, ewiges Leben in der zukünftigen Welt bei Christus, und fortfährt „diese einfachen Gedanken haben in der Heidenwelt fruchtbaren Boden gefunden und die wunderbare Ausbreitung der neuen Lehre hervorgerufen“, so sind es in der Tat größtenteils gerade die von ihm als Belege angeführten Abschnitte der Akten, die der Hagiograph auf die Missionspredigt des Aberkios übertragen hat¹.

¹ Wie die Missionspredigt des Aberkios, so sind auch die übrigen Erzählungen in der ersten Hälfte der Vita größtenteils typisch: Kampf gegen den Polytheismus (freilich durch Zertrümmerung von Götterstatuen, vgl. Harnack, die Mission usw.² I S. 245), Heilung Dämonischer und Blindenheilungen, Disputation mit einem Heiden, Hervorlockung einer Quelle durch Gebet. Erst in der zweiten Hälfte beginnt die Erzählung von der Romreise. Es ist also unrichtig, wenn gelegentlich behauptet wird, (z. B. von Delehaye a. a. O. S. 85) die Vita sei lediglich aus der Inschrift herausgesponnen, — ganz abgesehen von den lokalen Traditionen, die hineinverarbeitet sind.

Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos buch- und zaubergeschichtlich betrachtet nebst sonstigen Bemerkungen.

Von Ludwig Blau in Budapest.

Über die Frage nach der Herkunft des neuen Evangelienfragments sind mehrere Untersuchungen angestellt worden, die zu abweichenden Ergebnissen geführt haben. Sämtliche Forscher haben den Inhalt des neuen Fundes zu ihrem Ausgangspunkt genommen und vermittels literarhistorischer, archäologischer und sprachgeschichtlicher Kritik zum Ziele zu gelangen versucht. Da keine Einmütigkeit erreicht ist, dürfte es nicht überflüssig sein, wenn ich nach der höheren Kritik die niedere Kritik zu Worte kommen lasse. Vielleicht läßt sich dem schwierigen Problem auf diesem Wege beikommen. Ich meine damit die äußere Form jenes Buches, aus welchem unser Fragment stammt. Das kleine Blättchen zeigt übrigens so auffällige äußere Eigenheiten, daß es auch von buchgeschichtlichem Gesichtspunkte eine Untersuchung verdient. Ich stimme nämlich der Ansicht des Herausgebers zu, daß dies Blatt der Rest eines Buches ist und daß dies Buch auch als Amulet verwendet wurde.

Bevor ich den Beweis für beide Behauptungen antrete, will ich die Beschreibung des Herausgebers¹ hierher setzen: „Das Buch . . . war von bemerkenswerter Kleinheit; 8,8 und 7,4 cm sind die Maße des Pergaments, 5,5×5,2 diejenigen des Schriftraumes. Die Zeilenzahl beträgt auf der einen Seite 22, auf der andern 23 für dies winzige Format gibt es meines Wissens bei Bibelhandschriften keine Parallelen.“

In meinem „Althebräischen Buchwesen“ (Budapest-Straßburg 1902) habe ich festgestellt, „daß die biblischen Bücher verhältnismäßig in sehr kleinem Format in Umlauf waren“ (71). Sämtliche Daten sowohl der hebräischen Bibel als der jüdischen Tradition drängen zu dieser An-

¹ Oben S. 1.

nahme. Aus der auf S. 71—80 gegebenen Zusammenstellung der geschichtlichen Daten seien hier nur diejenigen hervorgehoben, welche mit unserem Fragment in engere Beziehung gesetzt werden können. „Man gehe im Friedhof nicht herum mit den Phylakterien auf dem Haupte und der Tora auf dem Arme, lesend.“¹ Mit Phylakterien und Büchern oder mit der Tora in der Hand darf man in ein Badehaus oder in eine Gerberei oder in einen Abtritt nicht hineingehen.² Rabbi Zera fragten seine Schüler: „Durch was hast du langes Leben erworben?“ Er antwortete: „Ich bin nie vier Ellen ohne Tora und Phylakterien gegangen.“³ Man nahm die Pentateuchrolle auch auf die Reise mit. Sie gehörte zum Reisegepäck, wie Stab und Tasche. Als einer auf der Reise starb, bezeugte die Gastwirthin seinen Tod, indem sie Stock, Tasche und die Tora, die er in der Hand hatte, vorzeigte.⁴ Die Schriftgelehrten schreiben dem König unter anderem vor: „Die Tora, die mit ihm aus- und einzieht, mache er wie ein Amulet und hänge sie an seinen Arm, denn es heißt (Psalm 16, 8): „Ich stelle Gott mir stets gegenüber und von meiner Rechten weiche ich nicht.“⁵ Man sieht hieraus, daß man sein Toraexemplar auf der rechten Hand trug, denn die Schriftgelehrten stellten sich den Idealkönig als einen ihresgleichen vor.

Indem wir für andere Belege auf Seite 71—80 unseres Buches verweisen, wenden wir uns der Frage nach der Größe der Schriftzeichen zu. Die biblischen Bücher wurden in der Regel auf volle Tierhaut geschrieben. Eine kleine Rolle von geringem Durchmesser dürfte also nicht sehr lang gewesen sein. „Wenn man ferner bedenkt, daß die scriptio continua verboten, vielmehr jedes Wort und jeder Buchstabe für sich geschrieben, ferner zwischen den Zeilen, den Kolumnen und an den Rändern, sowie am Anfang und am Ende der Rolle ein gewisser Raum leer gelassen werden mußte,⁶ so wird man die Möglichkeit, ein Werk von über 300000 Buchstaben⁷ in einer kleinen Rolle unterzubringen, nur in der Kleinheit der Schriftzeichen finden Was hier

¹ Baraitha Berachoth 18a.

² Sifre II 258; s. Berachoth 16c 16 v. unt.; Sanh. 21b.

³ Megilla 28a unten. R. Ada bar Ahaba gibt dieselbe Antwort Taanit 20b.

⁴ Mischna Jebamot Ende: וספר תורה שדיה בירו. An dieser Stelle könnte man שדיה בירו mit „bei sich hatte“ übersetzen, doch zeigen die in den vorigen Anmerkungen bezeichneten Stellen, daß man das Toraexemplar in der Regel in der Hand hielt.

⁵ Eleazar aus Modiim (um 120) Sanhedrin 22 a. Auch anonyme Baraitha ebenda 21b.

⁶ A. a. O. 116ff.

⁷ Der Pentateuch enthält rund 304000 Buchstaben (siehe meine Untersuchung in Jewish Quarterly Review VIII, 347f.).

für das frühe Altertum ermittelt wurde, bestätigt Hieronymus ausdrücklich für die zweite Hälfte des IV. Jahrhunderts. Er bezeichnet das Hebräische als eine überaus kleine Schrift, die in der Nacht bei Lampenschein überhaupt nicht, aber auch beim Sonnenlicht kaum lesbar sei. Der gelehrte Kirchenvater, der von der *hebraea veritas* erfüllt war und für seine Studien kein Geldopfer scheute, hätte sich mit größeren Lettern geschriebene Exemplare gekauft, wenn solche vorhanden gewesen wären.¹ Die Worte des Hohenliedes (I, 11): Goldreihen machen wir dir deutet die Agada auf die Tora, und die Worte: mit Silberpunkten auf die Buchstaben oder auf die Wörter. Der Agadist identifiziert also Punkte mit Buchstaben, ja sogar mit Wörtern, was ihm gewiß nicht eingefallen wäre, wenn ihm nicht äußerst kleine Charaktere als gewöhnliche Schriftart vorgeschwebt hätten.² Eine Untersuchung der Zeilen- und Kolumnenzahl des Pentateuchs führte zu dem Ergebnis, daß in der Musterrolle, dem größten Toräexemplar, welches das Altertum kannte, „auf einer Kolumnenhöhe von 30—32 cm etwa 72 Zeilen derart untergebracht gewesen sein müssen, daß die Zwischenzeile ebensoviel Raum einnahm wie die Schriftzeile. Es folgt hieraus, daß die Charaktere sowohl der Höhe als der Breite nach sehr klein waren.“³

Was nun den Schreibstoff betrifft, konstatiere ich, daß Bücher nur auf Tierhaut geschrieben werden durften: auf Gewil (abgeschabte volle Haut) und Pergament, von welch letzterem zwei Arten bekannt waren. Man kannte auch Difthera, doch war dieser Schreibstoff für Bücher nicht gestattet.⁴ Palästinische Juden erzählen dem Kirchenvater Hieronymus, daß die babylonischen Schriftgelehrten ihrer Zeit (2. Hälfte des IV. Jahrhunderts) den Dekalog auf Pergament schreiben und dies Pergament um ihr Haupt wickeln.⁵ Es war außer Zweifel ein Amulet.

Auf Grund der angeführten Daten können wir feststellen, daß die Biblexemplare der Juden im ausgehenden Altertum alle äußeren Eigenheiten des neuen Evangelienfragments zeigten:

1. Ihr Schreibstoff bestand aus Tierhaut oder Pergament.
2. Ihr Format war äußerst klein.

¹ So schrieb ich vor sechs Jahren im „Althebr. Buchwesen“ S. 79. Die angezogene Stelle des Hieronymus findet sich im Prol. ad Ezech. 20 und lautet folgendermaßen: *ad nocturnum lumen nequaquam valeamus Hebraeorum volumina relegere, quae etiam ad solis dieique fulgorem litterarum nobis parvitate saecantur.*

² Schir rabba z. St. (22 b Wilna).

³ Althebr. Buchwesen 141 f. Siehe ebd. S. 168 f. über dünne Schrift des Schreibers.

⁴ A. a. O. 20 ff.

⁵ In Ez. 24, 15.

3. Die Zeilenzahl der Kolumne war eine verhältnismäßig sehr hohe.

4. Die Schriftzeichen waren sehr klein, wie Hieronymus bezeugt, bei Tageslicht kaum lesbar.

Nun kommen wir zum entscheidenden Punkt. Wir sahen schon (S. 204f.), daß Torarollen als Schutzmittel betrachtet wurden. Schon diese Analogie macht es wahrscheinlich, daß das Evangelienbuch, aus welchem unser Blatt stammt, als Schutzmittel gedient hat. Diese Vermutung wird durch die innere Beschaffenheit zu voller Gewißheit erhoben. „Das Büchlein oder wenigstens das, was erhalten ist, war von hinten nach vorn geschrieben. Trifft die vorher geäußerte Vermutung über den Zweck des kleinen Heftes zu, so läge die sonderbare Tatsache vor, daß das kleine Exemplar in der Weise der jüdischen Bücher geschrieben gewesen ist. Eine einleuchtende Vermutung über den Grund dieser eigentümlichen Beschaffenheit der Handschrift zu äußern vermag ich nicht. Es mag daher genügen, auf den Sachverhalt hinzuweisen.“¹

Ich erblicke gerade in dieser Beschaffenheit des Büchleins einen untrüglichen Beweis dafür, daß es zu apotropäischen Zwecken angefertigt wurde oder mit anderen Worten, daß es als Amulet getragen wurde. Die „Umkehrung“ spielt nämlich im Zauber eine große Rolle, wie man sich aus den griechischen Zauberpapyri überzeugen kann. Allbekannt ist das magische *ablanathanalba*, das aus *ablana* und dessen Umkehrung *analba* gebildet wurde. Man glaubte durch „Umkehrung“ die Umkehr der Dämonen oder des Zaubers bewirken zu können. Die tal-mudische Literatur bietet für diese Anschauung mehrere Belege, aus welchen hier nur zwei mitgeteilt werden sollen. Gegen Nasenbluten wird Gittin 69a das folgende Mittel angegeben: Man suche einen Kohen, der Levi heißt; dieser schreibe seinen Namen לוי umgekehrt, d. h. ויל; wo nicht, bringe man einen Nichtpriester, und dieser schreibe ebenfalls umgekehrt: *אנא פפי שילא בר סומקי* „Ich bin Papi Schila, Sohn Sumkis“ (Milz oder rot).² Ist jemandem ein Knochen im Schlunde stecken geblieben, so bringe man einen Knochen derselben Gattung und lege es dem Verunglückten auf den Scheitel und spreche also: *חר חר חר נחית בלע : בלע נחית* „Eines, eines geht herunter, schlucke: schlucke, herunter geht eines, eines.“³ Da im Hebräischen keine Vokale ge-

¹ Preuschen oben S. 2. [Ich benutze die Gelegenheit, eine freundliche Aufklärung des Herrn Dr. Hunt zur Berichtigung eines Irrtums zu verwerthen. Die Herausgeber bezeichnen mit Recto und Verso die Haar- und Fleischseite des Pergamentes. Ich hatte die Bezeichnung in dem üblichen Sinne von der Stellung des Blattes im Einband genommen. Darüber sagen aber die Ausdrücke in diesem Falle nichts aus. Anm. des Herausg.]

² Altjüdisches Zauberverwesen 83.

³ l. c. 76.

schrieben werden, wurde das rückwärtige Lesen in den meisten Fällen auf die einzelnen Worte und nicht auf die einzelnen Silben angewendet, wie im letzten Beispiel. Doch zeigen die ersten zwei Beispiele, daß man auch umgekehrt schrieb, d. h. von links nach rechts und nicht, wie gewöhnlich, von rechts nach links.¹ Wir begegnen also in diesen magischen Formeln derselben Erscheinung, welche unser Evangelienblatt in bezug auf die Schreibweise auffällig macht.

Der hebräische Terminus für das Umkehren des Wortes oder Spruches heißt in den zauberischen Anweisungen למפרע. Nun kehrt dieser Terminus des öfteren in einem Zusammenhange wieder, der es außer Zweifel stellt, daß einzelne Bibelstücke, ja sogar ein ganzes bibli-sches Buch, welche in der Liturgie gebraucht wurden, umgekehrt gelesen und geschrieben wurden. Es handelt sich um das Lesen des täglichen Schema (Deut 6, 4—9), des Hallel (Psalm 113—118), der Esterrolle und des täglichen Achtzehngebetes. Die Mischna lehrt: „Wer die Esterrolle umgekehrt (von hinten nach vorne) liest, hat seiner Pflicht (des Lesens am Purim) nicht entsprochen.“² Ausführlicher heißt es in der Tosefta: „Wer die Esterrolle umgekehrt liest, hat seiner Pflicht nicht entsprochen. Dasselbe gilt vom Hallel und vom Achtzehngebete und vom Schema.“³ In einem andern tannaitischen Text⁴ lautet das Verbot des Rückwärtslesens der Esterrolle noch ausführlicher, in welchem auch der Grund angegeben wird: „Wer die Esterrolle umgekehrt liest, hat seiner Pflicht nicht entsprochen, denn es heißt (Ester 8, 9): ‚Wie ihre Schrift;‘ wer sie auswendig liest, hat seiner Pflicht nicht entsprochen, denn es heißt: ‚Wie ihre Schrift;‘ wer sie aramäisch (thargum) liest usw.; wer sie in jeder andern Sprache liest usw.; denn es heißt (Ester 8, 9): ‚Wie ihre Schrift und wie ihre Sprache‘ (es heißt Deut 6, 6 beim Schema): ‚Sie sollen sein diese Worte‘ (das zeigt an) sie sollen sein, wie sie sind.“ Im Mischnatraktat Berachoth, wo von den Gesetzen des Schemaslesens die Rede ist, findet sich wohl kein Verbot des umgekehrten Lesens, doch wissen wir aus Berachoth 13a unten, daß diese Frage zwischen Eliezer und Akiba (um 100) zur Sprache

¹ l. c. 85. Der Kürze halber verweisen wir noch auf S. 147f.

² Megilla 2, 1: הקורא את המגלה למפרע לא יצא.

³ Megilla 2, 1 ed. Zuckermann Seite 223, Zeile 10 (= Berachoth 2, 3 ed. Zuck. 3, 22): הקורא את המגלה למפרע לא יצא וכן בהלל וכן בתפלה וכן בשמע.

⁴ Paläst. Talmud Megilla c. 2. Anf. (fol. 73a): הקורא את המגלה למפרע לא יצא דכתיב: קראה על פה לא יצא דכתיב ככתבם, קראה תרגום לא יצא דכתיב ככתבם, בכל לשון לא יצא דכתיב ככתבם וכלשונם. . . . תנא . . . והיו כדרך הוייתן והיו

kam. Eliezer verbietet das Lesen in dieser Weise auf Grund des Wortes והיו „sie sollen sein“, wie die zuvor angeführte Baraitha. An derselben Stelle¹ wird für dieses Verbot noch eine andere Baraitha zitiert, welche mit etwas anderen Worten auch im pal. Talmud sich findet.²

Was unter למפרע-Lesen zu verstehen ist, kann nach unserer obigen Darlegung des magischen Gebrauches nicht zweifelhaft sein: man las die Worte von hinten nach vorne. Diese Erklärung gibt tatsächlich der anerkannte Kommentator RSI³, der treue Dolmetscher der Tradition. Für diese Interpretation spricht die Begründung des Verbotes mit dem Schriftwort: „Wie ihre Schrift“, welche nur dann vorzüglich paßt, wenn von einem Rückwärtslesen der Worte und nicht der Verse die Rede ist. Der pal. Talmud⁴ begründet das Verbot beim Schema mit dem Schriftwort „sie sollen sein diese Worte“, bei der Esterrolle mit dem Schriftwort „wie ihre Schrift“, beim Hallel mit dem Psalmvers 113, 3: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergange wird gepriesen der Name IHWH.“ Diese letzte Motivierung zeigt deutlich, daß von einem Rückwärtslesen der Worte die Rede ist: die Sonne geht auf und unter und nicht unter und auf. Wenn nur die Reihenfolge der Verse umgekehrt würde, bliebe beim Lesen der Sonnenauf- und -untergang ungestört. Wenn man nun fragt, wie wurde eine Lesung von vorne nach hinten bewerkstelligt? so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein: man benützte ein umgekehrt geschriebenes Exemplar, mit Preuschens Worten: ein hebräisches Exemplar, das in der Weise der griechischen Bücher geschrieben war. Diese Annahme spiegelt auch die Begründung des Verbotes wieder, welche ein Amoräer am Anfang des 4. Jahrhunderts gibt. Er sagt: „Es heißt in der Schrift (Ester 10, 27) ‚Wie ihre Schrift und ihre Zeit‘ (daraus folgt): wie ihre Zeit nicht umgekehrt sein kann, so auch nicht ihre Schrift.“⁵ Das umgekehrte

¹ Berach. 13b oben: תניא אידך והיו שלא יקרא למפרע zeigt an, daß man nicht umgekehrt lese“.

² Berach. 4d 50.

³ Berach. 13a sub דברים mit den Worten: ובשעריך ביתך מוֹזוֹת, ובשעריך, מוֹזוֹת. Nach einer anderen Interpretation wäre vom Rückwärtslesen der einzelnen Verse die Rede, die kath. Liturgie kennt noch heute diese Art der responsorischen Rezitation der Psalmen.

⁴ Berach. 4d 50: ברם בהלילא בגין דכתב ממזרח שמש עד מבואו מהלל שם ה' מה את שמע. Über stückweises Lesen, d. h. daß man weder von vorne noch von rückwärts der Reihe nach liest, sondern ein Stück überspringt und dann nachholt, siehe j. Megilla 73a 38 (bei Levy, Neuhebr. Wörterbuch III 203). Das daselbst gebrauchte griechische Wort τέρα (הר פרה חר) verrät Übernahme griechischer Lesesitte.

⁵ Megilla 17a: דאמר קרא ככתבם וכוונתם מה וכוונתם למפרע לא אף ככתבם למפרע לא. Nach Rabbinowitz דקדוקי סופרים ist die richtige Lesart Rabba (nicht Raba).

Schreiben erwähnt auch der babylonische Amoräer Raba (st. 352) bei der Eifersuchtsrolle (Numeri c. 5). Er sagt: „Hat man sie umgekehrt geschrieben, ist sie ungeeignet, denn es heißt (Num 5, 23): ‚Er schreibe diese Flüche‘ (das will sagen): wie sie geschrieben sind.“¹ Hier ist ausdrücklich vom umgekehrten Schreiben die Rede, was man nicht anders verstehen kann, als daß der hebräische Eifersuchtsabschnitt in griechischer Weise geschrieben wurde.

Das Eifern gegen das umgekehrte Lesen und Schreiben verrät das häufige Vorkommen derselben, wie denn die Rabbinen nach einem häufig angewendeten, in der Mischna Sabb. 66b gebrauchten Worte: „Von den gewöhnlichen Vorkommnissen reden.“ Daß man gerade in liturgischen Stücken, in dem Glaubensbekenntnis (Schema) und in dem täglichen Gebet, ferner bei der Lobpreisung Gottes wegen des wunderbaren Auszuges aus Ägypten (Hallel) und bei der Lesung der Megilla zur Verherrlichung der Vorsehung wegen der nicht minder wunderbaren Errettung des von seinem Feinde dem Untergange geweihten jüdischen Volkes, die gewöhnliche Schreibung und Lesung mit der magischen Art vertauschte, begreift sich aus der tiefeingewurzelten Anschauung des Volkes, nach welcher alle Wunder Zauberwerk sind und durch Zauber sichere und sofortige Wirkungen erzielt werden können. Das Volk denkt noch heute ebenso. Nachdem die Zauberformeln durch Gebete ersetzt waren, zitterte der Zauberkult noch in der Rezitation nach. Wenn der Talmud die Wiederholung der einzelnen Gebetworte verbietet,² so bekämpft er nichts anderes als einen Überrest der Magie, der Vorstufe des Gebetskultes. Mit einer umgekehrt geschriebenen Sotarolle hoffte man die Wahrheit über die verdächtige Frau sicherer herauszubekommen.

Es ist eine allgemein anerkannte These, daß nichts so zähe ist wie der Aberglaube und seine Kultübung im Zauber. Das umgekehrte Schreiben und Lesen ist auch nichts anderes als ein Überrest aus der Urzeit, als die semitischen Völker auch noch von links nach rechts schrieben, d. h. aus jener Zeit, in welcher noch kein fester Gebrauch über die Richtlinie der Schrift bestanden hat. Wie bekannt, schrieben die Griechen noch in historischer Zeit nicht selten auch von links nach rechts.³ Wie nun die Juden glaubten, daß das Schreiben von links

¹ Sota 17b: אמר רבא . . . כתבה למפרע פסולה וכתב את האלות האלה כדכתיבא.

² Altjüdisches Zauberwesen 149.

³ Nach Paus. 5, 17, 6 waren die Gesetze Solons βουτροπονήδον, d. h. wie der Ochs beim Pflügen sich dreht, geschrieben. Für unsern Zweck genügt dieser Hinweis.

nach rechts, so glaubten die Griechen (Hellenen), daß das Schreiben von rechts nach links zauberkräftig ist. Wie die griechischen Zauberpapyri und die Literatur der Alten zeigt, erfreute sich der Judengott, wie überhaupt alles Jüdische, ganz besonderer Autorität in allen der Zauberei ergebenden Kreisen. Es ist also nicht auffallend, wenn man ein in jüdischer Weise geschriebenes griechisches Evangelium für schuttkräftiger hielt als ein in gewöhnlicher Weise geschriebenes. Alle Anzeichen weisen darauf hin, daß das Büchlein, aus welchem unser Evangelienblatt ein Überrest ist, von einem Christen als Schutzmittel getragen wurde, wie Torarollen von den Juden. Bei der engen Verbindung, welche in den ersten Jahrhunderten zwischen Palästina und Ägypten bestanden hat, ist es sogar höchst wahrscheinlich, daß das apokryphe Evangelium von Oxyrhynchos aus judenchristlichen Kreisen stammt. Wenigstens zeigt unsere Untersuchung, daß das fragliche Evangelienbuch sowohl buch- als zaubergeschichtlich jüdisch-christlich sein kann. Pergament als Schreibstoff für heilige Bücher und Amulette,¹ kleines Format, kleine Schriftzeichen, umgekehrtes Schreiben, Tragen solcher Bücher als Schutzmittel sind jüdische Merkmale. Da die ersten Christengemeinden sich hauptsächlich aus Juden rekrutierten, ist eine Nachwirkung jüdischer Anschauungen im 4. Jahrhundert als sicher anzunehmen.

Die historischen Daten, welche vorstehender Untersuchung zu Grunde liegen, stammen samt und sonders aus meinen öfters erwähnten zwei Büchern über das altjüdische Zauberwesen und das althebräische Buchwesen, in welchen sich noch anderes, einschlägiges Material findet. Meine Ansicht über die jüdisch-christliche Herkunft des Fragments stand ziemlich fest, nachdem ich die ersten zwei Seiten von Preuschens Artikel gelesen hatte. Der äußere Befund des Evangelienblattes stützt das Endergebnis, zu welchem Preuschen auf Grund der Untersuchung des Inhaltes gelangt, daß nämlich der Verfasser dieses Bruchstückes über eine auffällige Kenntnis Jerusalemer Tradition verfügt und daß „die in diesem Bruchstück vorliegende Überlieferung mit der unserer Evangelien verglichen werden darf“ (S. 11).

Die Einzelheiten sprechen meines Erachtens nicht gegen diese An-

¹ Zu Amuletten wurden Pergament oder Leder verwendet (auch noch heute). Bei einer Maßbestimmung heißt es in der Mischna Sabbath 8, 3: עור כרי לעשות קמיע „ein Stück Tierhaut, das sich zu einem Amulet eignet“. Sanhedrin 22a 15: der König trägt die Tora am Arme wie ein Amulet; j. Sabb. 16b (Parall.): Gott hänge den Sturmwind an seinen Arm wie ein Amulet (Altj. Zauberw. 92).

nahme. Beanstandet wird namentlich die folgende Anrede des Hohepriesters an Jesus und seine Jünger: „Wer hat dir erlaubt, dies Heiligtum zu betreten und diese heiligen Geräte anzuschauen, ohne daß du und deine Jünger die (Füße) gewaschen habt? Vielmehr hast du diese heilige (Stätte, die rein ist,) beschmutzt betreten, während sie niemand betritt, (außer wenn er sich) gewaschen und (die Kleider) gewechselt hat, und während niemand diese heiligen Geräte anzuschauen wagt.“ Die Herausgeber meinen: Die Forderung, daß man den Tempel nur betreten durfte, wenn man sich zuvor gebadet und die Kleider gewechselt hatte, ist sonst nicht bezeugt. Preuschen bemerkt hierzu: „Aber es ist doch wohl etwas durchaus selbstverständliches“ (oben S. 5).

Zuvörderst sei bemerkt, daß in dem Fragment nur vom Waschen der Füße und nicht vom Baden die Rede ist. Diese Forderung ist bezeugt. Es heißt nämlich in der Mischna Berachoth 9, 4: Man betrete den Tempelberg nicht: mit seinem Stock, mit seinen Schuhen, mit seinem Gurt, mit dem Staub auf seinen Füßen.“¹ Dieses Verbot findet sich im Wesen unverändert, doch in der Form bemerkenswert geändert in der Tosefta (ebenda 7, 19ed. Zuckermann S. 17, Z. 1) und im palästinischen Talmud², insofern es mit dem Schriftvers: „Behüte deine Füße, wenn du in das Haus Gottes gehst“ (Prediger 4, 17) begründet wird.³ Man sah also schon in der Schrift das Verbot ausgesprochen, mit dem Staub auf den Füßen das Gotteshaus nicht zu betreten. Das Waschen der Füße ist also deutlich ausgesprochen, denn der Staub konnte nur durch Waschung entfernt werden, wie man noch aus Genesis 18, 4 sieht. In allen Variationen der angezogenen Stelle findet sich auch eine Anordnung über die Kleider. Es wird wohl kein Wechsel der Kleider gefordert, doch das Tragen des Gürtels von außen und das Einwickeln des Geldes in das Oberkleid verboten. In der Begründung des Ver-

¹ לא יכנס אדם להר הבית לא במקלו ולא במגעלו ולא באפונדתו ולא באבק שעל רגליו. Die Berach. 62b unten zitierte Baraita steht der Mischna am nächsten.

² Berach. 14c 5: תני לא יכנס אדם בהר הבית במגעלו ובאבק שעל רגליו ומעותיו צרורין בסדינו. ואפונדתו עליו מבחוץ מה טעם שמור רגלך באשר תלך אל בית האלהים ר"ל ב"י אומ' וכ'.

³ Koheleth rabba zu 4, 17 knüpft an diesen Vers die folgende Erzählung: Simon Sichna grub Zisternen, Kanäle und Höhlen (ומערות), drei Arten von Wasserbehältern, die oft erwähnt werden und deren Form in den Quellen genau bestimmt wird) und sagte zu Jochanan ben Zakkai: ich bin so groß (verdienstvoll) wie du. Wie aus der Antwort Jochanans hervorgeht, meinte Simon, er arbeite für das Gemeinwohl, weil er für Wasser zur rituellen Reinigung Sorge. Man sieht also, daß nach der Anschauung der Rabbinen mit den „Behüten der Füße“ die Waschung derselben vor dem Erscheinen im Gotteshause gemeint ist.

botes beruft sich Jose b. Jehuda auf Ester 4, 2 und meint: Wenn man vor dem König im Sackkleide nicht erscheinen darf, um wieviel weniger vor Gott. Es ist also stillschweigend vorausgesetzt, daß man vor dem Betreten des Tempelberges die Kleider wechselte, um vor dem König der Könige würdig zu erscheinen. Wenn man noch daran denkt, daß Josef vor seinem Erscheinen vor Pharao seine Kleider wechselt (Gen 41, 14), wird man es für sicher halten, daß die jerusalemischen Tempelbesucher Festtagskleider anlegten, also die Kleider wechselten. Die diensttuenden Priester mußten jeden Morgen vor Antritt ihres Dienstes Hände und Füße waschen, sonst war ihr Dienst ungültig.¹ Unser Fragment verrät also auch in diesem Punkte richtige Kenntnis des Tempelkultes.

In den angezogenen Stellen ist vom Betreten des Tempelberges die Rede. Wie bekannt, besaßen die einzelnen Teile des Tempelbezirkes nicht denselben Grad von Heiligkeit. Um diesen Artikel nicht über Gebühr auszudehnen, verweise ich auf den Gesetzeskodex Maimunis. Er sagt vom Priestervorhof, daß die Israeliten (Nichtpriester) in denselben nur zum Zwecke der Handauflegung, der Sühne usw. eintreten durften.² Es ist demnach anzunehmen, daß in den genannten Fällen auf das würdige Erscheinen noch mehr Sorgfalt verwendet, mithin nebst der Waschung der Füße auch die Kleider gewechselt wurden. Es ist also begreiflich, daß der Hohepriester die Forderung der Fußwaschung und des Kleiderwechsels an Jesus und seine Jünger stellte, zumal diese im Inneren des Heiligtums erschienen waren. Wenn man die behandelte Stelle genau ansieht, bekommt man den Eindruck, daß der Priester das Erscheinen von Nichtpriestern an diesem heiligen Orte überhaupt beanstandete, die unterlassene Waschung und das Alltagsgewand erwähnt er nur, um seinen Vorwurf zu steigern. Wenn man die Stelle so faßt, dann ist in ihr ein Doppeltes enthalten: 1. Nur Priester dürfen diesen Teil des Tempels betreten. 2. Auch Priester nur dann, wenn sie zuvor die Füße gewaschen und die Kleider gewechselt haben. Beides war tatsächlich der Fall.³

Der Priester, von dem in unserem Fragment die Rede ist, war beim

¹ Zebachim 19b; Chullin 106b.

² Beth Habbechira (Gesetze des Heiligtums) 7, 19.

³ Maimuni kodifiziert (Beth Habbechira 7, 21): Der Tempel (היכל) ist heiliger als der Raum zwischen der Vorhalle (אולם) und dem Altar; in den היכל darf man (Priester) ohne vorherige Waschung der Hände und Füße nicht eintreten (שאין נכנסים לשם אלא) (רחוק ידים ורגלים). In der Tosefta (Kelim I, 1, 6) findet sich eine Kontroverse, ob man den Raum zwischen der Vorhalle und dem Altar ohne vorherige Waschung betreten darf.

Kult nicht beschäftigt,¹ er kam nur, wie er selbst sagt: die heiligen Geräte anzuschauen. Dies ist meines Erachtens wörtlich und nicht in übertragenem Sinne zu verstehen. Es handelt sich um den Ort, der in der jüdischen Tradition קָדֶשׁ (das Heilige) genannt wird, im Gegensatz zu קֹדֶשׁ קִדְשִׁים (das Allerheiligste), welch letzteren Platz selbst der Hohepriester nur am Versöhnungstage betreten durfte. Ich glaube demnach, daß ἁγνευτήριον das Tempelgebäude und ἱερόν (= קָדֶשׁ) den Platz zwischen dem Altar und dem Allerheiligsten bezeichnet, wo eben die Tempelgeräte lagen.² Etwas anderes als die Geräte anzuschauen konnte hier der Besucher nicht beabsichtigen. Die Kontroverse zwischen Jesus und dem Hohepriester dürfte durch die folgende Erzählung ins rechte Licht gestellt werden: „Simon, der Fromme (הַצַּנִּי, ein Priester) sagte zu Rabbi Eliezer:³ „Ich ging hinein in den Raum zwischen der Vorhalle und dem Altar ohne Waschung der Hände und Füße. Da antwortete er [Eliezer] Ich schwöre beim Tempelkult, daß man [in solchem Falle] selbst dem Hohepriester die Hirnschale mittels Holzkloben spaltet, was kannst du machen, da dich der Aufseher nicht dabei angetroffen hat.“⁴ Dies klingt ganz so wie die Erzählung unseres Fragments.

Jesus antwortete dem Hohepriester: „Du hast dich in diesem Leitungswasser gebadet, in das Tag und Nacht Hunde und Schweine geworfen werden Ich aber und meine Jünger, von denen du sagst, daß wir uns nicht gebadet haben, haben uns gebadet in den lebendigen Wassern.“ Preuschen bemerkt hierzu: „Daß den ὕδατα χεόμενα, dem ‚Leitungswasser‘, die ὕδατα ζῶντα, das ‚Quellwasser‘, gegenübergestellt werden, ist noch deutlich“ (S. 9). Um diesen Gegensatz richtig zu würdigen, darf man nicht bei den biblischen Parallelen stehen bleiben, man muß auch die Obertöne der Tradition mitschwingen hören. Die Gesetze über die

¹ Über die Frage, ob ein Priester, der keinen Dienst hat, das „Heilige“ betreten darf, siehe Sifra zu Lev. 16, 2; Maimuni, Biath Hamikdash 2, 2 und 4 und die Kommentare z. St. Tosefta Kelim I, 1, 6: Den היכל darf man nur zu Kultzwecken betreten (וליהלך אין נכנסין אלא לעבודה בלבד). Es sei im allgemeinen bemerkt, daß ein Gegensatz zur rezipierten Halacha, zumal der über das Heiligtum, keine sichere Instanz gegen die Historizität einer Erzählung abgeben kann. Es ist in jedem einzelnen Falle der Widerspruch auf seine Natur hin besonders zu untersuchen.

² P. meint (S. 5) ἁγνευτήριον sei die Übersetzung von קֹדֶשׁ. Entscheidend ist jedoch nicht der biblische, sondern der nachbiblische Sprachgebrauch. Dieser Platz wurde übrigens auch היכל genannt.

³ Eliezer war der erste Schüler des Jochanan ben Zakkai und war schon zur Zeit des Tempelbestandes ein hervorragender Lehrer. Da er in Jerusalem lebte, war er über das Heiligtum wohl informiert.

⁴ Tosefta Kelim I, 1, 6. Der Aufseher wird בעל הפול „der Inhaber der Untersuchung“ genannt. (Siehe Levy, Neuhebr. Wörterbuch sub פול).

rituellen Waschungen und Bäder gehören zu den schwierigsten Partien der Halacha, wie man sich aus dem dieser Materie gewidmeten eigenen Traktate der Mischna und Tosefta überzeugen kann. Es gibt hier sehr detaillierte Bestimmungen über die Beschaffenheit des Bades und über die Herkunft ihres Wassers, deren Grundstock in die Zeit des Tempelbestandes hinaufreicht. Für unsere Zwecke genügen die folgenden Feststellungen. Es gibt mehrere Grade der Unreinheit und mehrere Grade der Reinigungskraft des Bades. Es werden, je nach ihrer Beschaffenheit, namentlich sechs Arten von Reinigungsbädern unterschieden. Auf der untersten Stufe steht die mit Regenwasser gefüllte Grube, auf der obersten Stufe die Wasserquelle. Nur Quellwasser eignet sich zur Reinigung mit Fluß Behafteter und zum Besprengen Aussätziger und zur Heiligung des Sühnwassers.¹ Dieses Wasser heißt מים חיים „lebendes Wasser“. Fließendes Wasser, ob es nun ein Fluß ist oder dem Meere entströmt oder in anderer Weise gespeist wird, heißt זוחלין „fließende Wasser“ und besitzt nicht die gleiche Reinigungskraft.² Ich glaube nun, daß so wie ὕδατα ζῶντα = מים חיים ist, so ist auch ὕδατα χεόμενα = מים זוחלין. Jesus bewegt sich mit seiner Antwort ganz im halachischen Vorstellungskreise und spricht die Sprache seines Gegners. Auch davon ist die Rede, daß Grubenwasser u. dgl. nicht unrein wird, wenn eine Leiche, die höchste Unreinheit, in dasselbe hineingefallen ist.³ Demnach hat auch dieser Zug der Erzählung seine Analogie in der Halacha. All dies beweist, daß der Verfasser unseres Bruchstückes in die jüdische Gesetzeskunde eingeweiht war und bestätigt die Behauptung, daß er „über eine Kenntnis Jerusalemer Traditionen“ verfügte. Man darf auf alle Fälle einen Verfasser jüdischer Herkunft vermuten.

¹ Mischna Mikvaoth 1, 1: למעלה מזה מי נבאים . . . למעלה מהן מי חיים שבתן טבילה לזבים והויה למצורעים וכשרים לקדש בהן מי חטאת. Während das gewöhnliche Bad (Mikva) 40 Saah Wasser enthalten muß, genügt bei einer Quelle wie viel immer (ebenda 5, 1). Wenn die Quelle wasserarm war, wurde anderes Wasser dazu gegossen (Tosefta ebenda 1, 15 S. 653; vgl. auch 4, 19).

² Siehe Mikvaoth 5, 4; Edujoth 7, 3, 4; b. Bechorath 55b. Die Tradition beruft sich auf Lev. 15, 13 und andere Stellen, wo מים חיים genannt wird.

³ Mikv. 1, 4. Es besteht ein Unterschied, ob Unreines hinein fällt, oder hinein geworfen wird (siehe die Auseinandersetzung Maimunis z. St.), somit besteht zwischen „hineingeworfen“ und „hineingefallen“ ein halachischer Unterschied. Es ist demnach nicht unmöglich, daß unser Fragment absichtlich von Hineinwerfen spricht, obgleich bei dem vorliegenden Falle nach unserer Halacha dies keinen Unterschied machen würde.

Studien zur Geographie Palästinas bes. im Neuen Testament.

Von Julius Boehmer in Raben bei Wiesenburg (Bez. Potsdam).

1. Samaria Stadt oder Landschaft?

Zu Apg 8, 5.

Samaria, das ursprünglich einen Berg bezeichnete (vgl. 1 Kön 16, 24) und seit Omri Stadtname war, ist bald Name des ganzen von der so benannten Residenz aus regierten Reichs und nach dessen Untergang der zwischen Judäa und Galiläa eingebetteten Landschaft geworden. Besonders seitdem die öfter zerstörte und immer wieder neu aufgebaute Stadt durch Herodes, dem Augustus sie zum Geschenk gemacht hatte, als Sebaste (heute: Sebástje, nicht wie man fast überall lesen kann: Sebastje — die heutigen Landesbewohner betonen das Wort ausnahmslos als Paroxytonon) in neuer Herrlichkeit wieder erstanden war, galt der Name Samaria ausschließlich der Landschaft.

Eine einzige Ausnahme scheint im Neuen Testament Apg 8, 5 zu bieten. Denn hier ist nach den besten Textzeugen Sin. Alex. Vat. zu lesen: εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρίας. Das hat man öfter verstanden: „in die Stadt Samaria“, den Genitiv also als gen. appos. genommen. Neuerdings ist man allerdings davon zurückgekommen und faßt τῆς Σαμαρίας als Landschaftsbezeichnung, um zu übersetzen: „in die Stadt Samarias“, worunter dann die Hauptstadt Samarias zu verstehen sein solle. Nun haben andere Textzeugen wie Ephr. Bez. und ihnen nach der receptus keinen Artikel vor πόλιν, lesen also: „in eine Stadt Samarias“, was noch neuerdings Wilke-Grimm im neutestamentlichen Wörterbuch als „die richtigere Lesart“ erklärt. Dabei geht er allerdings von der eigentümlichen Voraussetzung aus, daß die Lesung mit τὴν den gen. appos. zu fassen gebiete („in die Stadt Samaria“), während die ohne τὴν den gen. partit. anzunehmen heische („in eine Stadt von Samaria“). Im ersten Fall wäre also Samaria als Stadt, im zweiten als Landschaft zu nehmen. Aber warum soll nicht, um bei dem herrschenden Sprachgebrauch zu bleiben, auch bei jener Lesart Samaria als Landschaftsname, der Genitiv also auch dort als gen. partit. genommen werden? Dann kann und muß auch der Artikel τὴν stehen bleiben, den zu beseitigen gegen die drei

besten Textzeugen überhaupt seine Schwierigkeiten, fast unüberwindliche, haben würde.

Aber was ist nun unter der Stadt Samarias zu verstehen? Man sagt: die Hauptstadt. Natürlich, aber welches ist die Hauptstadt Samarias zur Zeit des Neuen Testaments? H. Holtzmann im Kommentar nimmt die Frage auf die leichte Achsel und entscheidet (S. 63): da Samaria laut V. 9. 14 das Land bezeichnet, so „wird hier Sebaste, das frühere Samaria, als Hauptstadt des Landes gemeint sein; fehlt der Artikel, so ist eine beliebige andere Stadt gemeint“. Damit aber hat sich der Erklärer die Entscheidung doch ein bisschen zu leicht gemacht. Hingegen in J. Weiß' Schriften des Neuen Testaments hat Knopf, der sich mit Bestimmtheit für die erste Lesart ausspricht, folgerichtig dann auch Samaria als Sebaste genommen. Das liegt sicherlich am nächsten, solange man in der ganzen Frage auf rein geographischem Boden verharret. Allein nun ist Samariter bekanntlich in erster Linie, mindestens für das neutestamentliche Zeitalter, kein geographischer, sondern ein religionsgeschichtlicher Begriff. Das liegt nicht nur der Darstellung in Apg 8, die in V. 25 ausmündet („viele Dörfer der Samariter“), zugrunde, sondern ist auch in den Evangelien-Stellen offenbar, vgl. Matth 10, 5. Luk 9, 52. 10, 33. 17, 16. Joh 4, 9. 39. 40. 8, 48. Selten blickt hier die geographische Grundlage durch, wie Luk 9, 52: an den übrigen Stellen ist mit „Samariter“ ganz deutlich ein Religionsangehöriger bezeichnet, der zu Juden oder Heiden oder zu beiden der verschiedenen Religion wegen in Gegensatz gestellt wird. Am deutlichsten ist das vielleicht Joh 4. Dann aber kann der Name Samaria kaum anders gemeint sein. Er findet sich an folgenden neutestamentlichen Stellen: Luk 17, 11. Joh 4, 4. 5. 7. Apg 1, 8. 8, 1. 5. 9. 14. 9, 31. 15, 3. Auch hier ist in Luk 17, 11 die geographische Grundlage nicht zu verkennen, wiewohl im folgenden (V. 16) die religionsgeschichtliche Orientierung doch wieder durchbricht. An anderen Stellen aber herrscht diese vor: zu Joh 4 wird weiter unten (S. 4ff.) das Nötige gesagt werden. In Apg 1, 8 steht „Judäa, Samaria und das Ende der Erde“ neben einander als religionsgeschichtliche Bezeichnung der Juden, Samariter und Heiden. Nur Apg 15, 3 ist Samaria rein geographischer Name und ähnlich Apg 9, 31, wo allerdings, indem „Samaria“ hinter „Judäa und Galiläa“ steht, das geographische Prinzip, das Samaria zwischen Judäa und Galiläa erfordert hätte, von dem religionsgeschichtlichen, das die Samariter den Juden nachzuordnen gebot, durchkreuzt wird.

So ist auch der Sinn der Erzählung Apg 8, 1—25 dieser, daß und

wie das Evangelium zur Religionsgemeinde der Samariter (nicht in das Land Samaria) gelangte. Der Abschnitt ist daher in Parallele zu der Darstellung vom Übergang des Evangeliums in die Heidenwelt zu setzen: anders müßte irgendwo auch eine entsprechende Erzählung von Galiläa stehen. Die findet sich aber nicht: so oft Galiläa oder Galiläer in der Apostelgeschichte vorkommt, ist es rein geographisch und ohne Beziehung auf das Missionswerk gemeint, z. B. außer 9, 31 noch 10, 37. 13, 31. Daraus versteht sich nun auch, daß im ganzen Abschnitt nur von Samaria im allgemeinen die Rede ist, und keine Örtlichkeit genannt wird. Zwar wird V. 5 „die Stadt“ erwähnt und V. 9 wiederholt, aber ihren Namen zu nennen wird nicht für die Mühe wert gehalten. Am deutlichsten wird das V. 14, wo, nachdem vorher nur von „der Stadt“ erzählt worden ist, es jetzt auf einmal heißt: „Samaria“ habe das Wort Gottes angenommen, und dann fortgefahren wird: Petrus und Johannes seien „zu ihnen“ entsandt worden. Man hat hier erst recht den Eindruck, daß, weil nicht das zu erwartende „dorthin“ gebraucht wird, es vor allem auf die Personen als Glieder der samaritischen Religionsgemeinde ankomme. Nimmt man dazu den so allgemeinen und blassen Abschluß V. 25, daß „die Apostel nach Jerusalem zurückkehrten und (doch wohl auf dieser Rückkehr) vielen Dörfern der Samariter das Evangelium brachten“, so wird wohl völlig klar, eben aus dem Mangel aller geographischen Genauigkeit (wie anders Kap. 13ff. die Angabe jeder Reisestation!), daß die Samariter hier nur als sozusagen halbe Juden in Betracht kommen und die Samaritermission den Übergang zur Heidenmission bildet, eher noch auf gleicher Stufe mit der Judenmission steht.

Ist dem aber so, dann kann unter der „Stadt der Samariter“ nur das Zentrum der samaritischen Religionsgemeinde, also Sichem-Nabulus verstanden sein, umsomehr, als Samaria-Sebaste schon seit Alexander dem Großen hellenisiert war. Die Makkabäer haben sie bekämpft, Hyrkanus' I Söhne sie erobert, weil sie hellenistische, also heidnische, nicht weil sie samaritische Ketzerstadt war. Dazu kommt, daß bald nach Herodes' Tode Sebaste überhaupt zurückging und sehr schnell von Sichem-Neapolis überflügelt wurde, so daß es für den Verfasser der Apostelgeschichte schwerlich eine derartige Rolle mehr spielte, um, noch dazu an Stelle von Sichem, überhaupt auf Erwähnung rechnen zu können.

2. Zu Ev. Joh. 4 (Sichar-Sichem u. a.)

1. Es bedarf keiner Worte, daß die Joh 4, 5 bezeichnete „Stadt Samarias“ mit dem Namen „Sichar“ bezeichnet wird. Die Versuche, die

man früher gemacht hat, statt Sichar vielmehr Sicheim zu lesen, oft genug mit Berufung auf Eusebius-Hieronymus' Onomastikon (was sich z. T. bis in die neueren Kommentare hinein fortschleppt) sind als gescheitert zu betrachten und endgültig aufzugeben. Denn Eusebius' Onom. unterscheidet ganz deutlich Συχέμ oder Σίκιμα (LXX) 290 von dem laut 297 östlich von Neapolis-Sicheim gelegenen Συχάρ. Auch kennt der Talmud an mehreren Stellen (Baba Kamma 82, Menachoth 64) ein סוּכָר = Suchar, dessen Lage allerdings nicht näher bestimmbar ist. Immerhin gibt uns das einen Anhalt dafür, wie der Verfasser des Evangeliums auf die Lesung Συχάρ kam. Denn die Frage, ob die so bezeichnete Ortschaft mit dem gegenwärtig rund 1 km nördlich vom Jakobsbrunnen gelegenen Dorf 'Askar oder Ischar zusammenfalle, muß von der Sichar-Sicheim-Frage völlig unabhängig gehalten werden. Es ist nämlich durchaus möglich, daß der Name 'Askar, wenn er wirklich mit Sichar zusammenhängt oder aus Sichar entstanden ist, seiner Zeit dem betreffenden Ort, sei es, daß er schon bestand oder erst gegründet wurde, auf Grund von Joh 4, 5 erst beigelegt ward. Ähnliches mag von dem Namen „Jakobsbrunnen“ und seinem gegenwärtigen Träger gelten.

Schon hiernach sind die älteren Versuche, die Identität von Sichar und Sicheim darzutun, sei es, daß man Sichar als andere (härtere) Aussprache von Sicheim nahm oder als absichtliche Annäherung an שָׁקֵר (= Lüge laut Hab 3, 18) oder שָׁכַר (trunken, laut Jes 28, 1) faßte, keineswegs a limine von der Hand zu weisen. Es liegt ihnen, so gekünstelt sie mitunter scheinen mögen, ebenso wie den Bestrebungen, Sicheim für Sichar einzusetzen, überhaupt die durchaus richtige und gesunde Empfindung zugrunde, daß man im Gesamttenor von Joh 4 Sicheim, nicht Sichar zu erwarten hätte.

Das ganze Kapitel nämlich zeigt, wie das Evangelium überhaupt, trotz der scheinbar so bestimmten und präzisen Ortsangaben, gerade eben auf diesem Gebiet auch wieder eine merkwürdige Sorglosigkeit und daraus folgende Unklarheit. Es fällt schon auf, daß es nach V. 4 „er mußte durch Samaria reisen“ gleich V. 5 weiter heißt: „er kommt nun in eine Stadt Samarias namens Sichar“, noch mehr aber V. 8: „da kommt ein Weib aus Samaria“. Ist schon in V. 5 die Wiederholung Samarias im Zusammenhang merkwürdig weil überflüssig, so fällt in V. 7 erst recht die Betitelung „Weib aus Samaria“ auf. Denn, ist hier mit Samaria die Landschaft gemeint, dann ist ihre Erwähnung wieder überflüssig, um nicht zu sagen: seltsam (denn naturgemäß wohnten in Samaria samaritische Frauen). Oder: ist an die Stadt Samaria ge-

dacht, dann ergäbe sich der Widersinn, daß die Frau, da der Jakobsbrunnen etwa 2 km östlich von Sichem und dieses über zwei Stunden südöstlich von der Stadt Samaria liegt, rund drei Stunden marschiert wäre, um Wasser zu holen. Selbstverständlich ist hier beide Male vorausgesetzt, daß ἐκ τῆς Σαμαρίας mit ἔρχεται zu verbinden ist, da die Verbindung von ἐκ κτλ. mit γυνή sehr hart und ganz ungrisch wäre, im folgenden (V. 9) auch sehr richtig durch γυνή Σαμαρεῖτις ersetzt ist. — Nicht minder deutlich ist V. 5 die Ausdrucksweise: εἰς πόλιν. Die neueren Übersetzer drücken sich um die hier vorliegende Schwierigkeit herum, indem sie dies mit „an eine Stadt“ „zu einer Stadt“ wiedergeben, wofür im Griechischen bekanntlich andere Präpositionen zur Verfügung gestanden hätten: einzig Weizsäcker übersetzt herzhaf mit Luther „in eine Stadt“. Warum sich jene an der nächstliegenden und einzig richtigen Übersetzung vorbeidrücken, zeigt V. 8, wo es heißt, die Jünger seien „in die Stadt“ gegangen, um Speise zu kaufen, während Jesus am Jakobsbrunnen saß. So konnte man sich allerdings eigentlich nicht mehr ausdrücken, wenn Jesus mit seinen Jüngern laut V. 5 bereits in die Stadt gekommen war. Des ganzen Rätsels Lösung ist einfach die Sorglosigkeit des Evangelisten in allen das Äußere betreffenden Angaben. Aber auf Kosten dieser ist derselbe um so genauer und deutlicher in der Bezeichnung und Hervorhebung dessen, worauf es ihm ankommt. Und das ist hier das Moment des Samaritischen. Daher in V. 4. 5 unmittelbar nebeneinander die zweimalige Hervorhebung von Samaria, daher das aus Samaria kommende Weib V. 7 (ob der Evangelist hier an die Landschaft oder an die Stadt dachte, darf man eigentlich nicht einmal fragen — es kam ihm nichts darauf an, wenn er überhaupt über die Lage der Stadt Samarias genauer orientiert war), daher V. 9 die zweimalige Nennung des samaritischen Weibes (mindestens das erste Mal hätte ἡ Σαμαρεῖτις sehr gut fehlen können und sollen) und die dritte Erwähnung der Samariter im gleichen Verse. Jetzt endlich meint der Verfasser, nachdem er in wenigen Zeilen hintereinander sechsmal auf Samaria hingewiesen, deutlich genug gemacht zu haben, worauf es ihm ankommt. Erst V. 39. 40 kehren dann die Samariter zweimal wieder, und hier wird nun vollends deutlich, was V. 4—9 vorbereitet wurde und dem Ahnungsvermögen überlassen blieb, daß „Samaria“, „Samariter“ dem Evangelisten religionsgeschichtliche, keine geographischen Begriffe sind: sonst hätte er wohl von den Leuten der Stadt wenigstens einmal als „Sichariten“ oder ähnlich geredet.

Ist dem so, dann wird sich der Schluß schwerlich umgehen lassen,

daß auch „die Städt Samarias“, die Stadt der Samariter, gleichviel ob sie Sichar oder wie sonst heißt, in religionsgeschichtlichem Sinne zu nehmen ist. Für die Religionsgeschichte aber ist Sichem-Neapolis „die Stadt der Samariter“ κατ' ἐξοχήν allzeit gewesen und noch heute. Wollte der Evangelist Jesum unter den Samaritern missionieren lassen, dann hätte er es recht ungeschickt angestellt, wenn er Sichar als Missionsgebiet erwählte und dies ein kleines Städtchen gewesen wäre — von Jesus selbst ganz zu geschweigen, der an einem dem Jakobsbrunnen so nahe gelegenen Zentrum wie Sichem vorübergegangen sein sollte, um jenen kleinen Ort (gleichviel ob es 'Askar war oder nicht) mit seinem mehrtägigen Besuch zu beehren. Missionstätigkeit Jesu in Samaria gehörte nach Sichem und nicht nach Sichar, ebenso wie Jesus in Kaper-naum und nicht in 'Akbara, in Jerusalem und nicht in Mizpa auftrat.

So angesehen ist die Frage, was Sichar eigentlich ist, ziemlich irrelevant. Auch die Frage, wie diese Stadtbezeichnung in den Text geraten ist, darf auf sich beruhen. Vielleicht hat der Evangelist Sichem und Sichar verwechselt, vielleicht hat er aus irgend einem der oben angeführten oder aus einem anderen Grunde mit Absicht Sichar statt Sichem geschrieben. Vielleicht ist Sichar erst später in den Text eingesetzt worden, als man bemerklich machen wollte, daß Jesu Weg direkt nach Norden führte, am Jakobsbrunnen vorbei und über Sichar-'Askar nach der Jordan-Ebene und zum See Genezareth. In diesem Fall hätte man dann freilich übersehen, daß es eigentlich recht ungeschickt war, V. 8 die Jünger zum Ankauf von Lebensmitteln in die Stadt zu schicken, die man doch später jedenfalls gemeinsam passieren mußte, und so die Jünger 3 km machen zu lassen, wo 1 km ausgereicht hätte. Ebenso hätten dann die Samariter V. 40 sich sehr überflüssigerweise zu Jesus bemüht und ihn zu sich bemüht, wenn Jesus ohnehin auf seiner Weiterreise vom Jakobsbrunnen aus binnen einer Viertelstunde ihren Ort berühren mußte. Dagegen ist alles klar, wenn Sichem gemeint ist, da Jesus dann tatsächlich auf seinem Wege nach Norden einen Abstecher vom Jakobsbrunnen aus 2 km westlich und später ungefähr denselben Weg zurück zu machen gehabt hätte.

2. Gerade vom Jakobsbrunnen aus wird der Anblick der schon von weitem sichtbaren herzu-eilenden Samariter, die von Sichem her den Berg-rücken herab zwischen den grünen Feldern herzukamen, besonders eindrucksvoll gewirkt haben. Da nach V. 35 noch vier Monate bis zur Ernte waren, so muß zur Zeit, als Jesus diese Worte sprach, Januar gewesen sein: die Ernte fällt in den Mai und hebt in nur besonders

günstigen Jahren schon im April an. Dem widersprechen auch nicht, obwohl man das oft gesagt hat, Bemerkungen wie die V. 1. 2. 6. 7. Denn auch um die Jahreswende gestattet es die Temperatur in der Niederung des Jordans in der Nähe des Toten Meeres, wo Johannes der Täufer gewirkt hat, daß getauft wird. Zudem wäre wohl denkbar, daß die Taufen im Monat Oktober eingestellt worden sind und Jesus doch erst im Dezember oder Januar aus Judäa aufbrach, weil Gerüchte wie die V. 1 erwähnten oft genug längere Zeit brauchen, bis sie an die richtige Adresse gelangen. Indes, wie gesagt, bedarf es nicht einmal dieser Annahme, da der subtropische Charakter der Gegend, wo die Taufstelle lag, das immerhin nur kurze Tauchbad im Jordan erlaubte, und zudem die Menschen in Jesu Zeitalter noch abgehärtet genug waren, um auch bei einer den Modernen empfindlich kühl erscheinenden Temperatur ins Wasser zu tauchen. Man muß, um dies verständlich zu finden, nur Zeuge einer in einer griechisch-orientalischen Kirche stattfindenden Taufe gewesen sein. Hier wird noch heutiges Tags der Täufling innerhalb seiner ersten Lebenswochen unbekleidet in das mit Brunnen- oder Cisternenwasser gefüllte Taufbecken völlig hineingetaucht: eine Prozedur, die in unseren Augen an Grausamkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Als daher einmal ein europäischer Christ, der einer solchen Taufe als Pate beiwohnte, völlig überrascht von dem ihm ungewöhnlich erscheinenden Verfahren, unwillkürlich den Ausruf: ja mäskîn (= o du Armer) ausstieß, da wurde ihm von einem der umstehenden Eingeborenen die Antwort zuteil, daß immerhin die Schmerzempfindung des Täuflings längst nicht hinanreiche an die Schmerzen, die ein muhamedanischer Knabe bei der Operation der Beschneidung auszustehen habe.

Auch daß Jesus sich nach V. 6 auf den Brunnen setzte, hat in der Gegend von Sichem, selbst im Dezember und Januar, nichts Befremdliches, umsomehr, als es um die 6. Stunde, also gerade Mittagszeit war. Damit erledigt sich zugleich das Bedenken, als ob nicht nach V. 7 ein Weib damals Wasser geschöpft haben könnte: denn nur für die Mittagszeit ist es vorstellbar, daß eine einzelne Frau den Brunnen aufsuchte, während sonst in der Regel die Frauen gemeinsam ihren Wasserbedarf, noch dazu in so weiter Entfernung von der Stadt, befriedigen. Freilich auch selbst diese Regel wird nicht unbedingt innegehalten. Vielmehr sieht man öfter noch heutzutage einzelne Frauen zum Brunnen nach Wasser gehen. Das ist an unserer Stelle um so natürlicher, als die Frau, wenn sie auch nach Sichem gehörte, sicher nicht eigens aus der Stadt kam, um Wasser zu holen (es gab bei Sichem Quellen genug), sondern

vom Acker oder von der Weide in der Umgegend des Brunnens hinging, um für ihre Feldarbeit oder für das Vieh oder zu welchem Zweck es sonst sein mochte, Wasser zu schöpfen.

Aber all derartige Reflexionen werden dem Evangelisten völlig fern gelegen haben: ihm kam es nur darauf an, die Begegnung Jesu mit der Samariterin am Brunnen und daraus den Gegenstand ihres Gesprächs zu motivieren, während er in den das Äußere betreffenden Angaben, so auch wegen der Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit des Brunnengangs der Frau in diesem Zusammenhang, vollkommen sorglos war.

3. Tyropöon.

In der vielverhandelten Beschreibung Jerusalems, die Josephus in seiner „Geschichte des jüdischen Krieges“ V 4 bietet, heißt es § 1 am Schluß: „Das Tal, das den Hügel der oberen Stadt von dem der unteren trennt und ἡ τῶν τυροποιῶν heißt, reicht bis zum Siloah abwärts.“ Dies ist die einzige Stelle, in der das von Norden nach Süden hinabgehende Tal, das den Westhügel vom Ostflügel schied, mit Namen genannt wird. Der Name ist seltsam und gibt viel zu denken.

Die landläufige und so ziemlich allgemein angenommene Erklärung versteht den Namen, wozu freilich der griechische Name herausfordert, als „Käsemacher-Tal“. Nun haben wir freilich keinerlei Nachrichten darüber, wie das Tal zu einem derartigen Namen gekommen sein sollte. Vermuten darf man ja allerlei. Man muß schon in alte Zeiten zurückgehen, wo Israel noch wesentlich ein Ackerbau und Viehzucht treibendes Volk war, wo auch die Hauptstadt Jerusalem selbst noch ein Landstädtchen mit beträchtlichem landwirtschaftlichem Betriebe war, um es begreiflich zu finden, daß eine Lokalität nach dem Gewerbe der Milchverarbeitung und Käsebereitung seinen Namen empfangen hätte. Allein gerade Jerusalem und seine Umgebung macht es bei seiner Bodenart etwas schwierig, daran zu glauben, daß es dort je Weideland in größerem Maßstabe gegeben hätte. Aber selbst wenn Käsebereitung, die doch bequemer und daher naheliegender Weise draußen, auf den Weiden, in den Hütten der Hirten hätte getrieben werden sollen, in der Stadt vorkam, ob sie je in so großem Umfang hier geschah, daß man eine ganze, noch dazu ziemlich lange Straße darnach benannte?

Bedenken, die nicht leicht zu überwinden sind.¹ Aber nun hat man gemeint, eine Stütze für das „Käsemachertal“ im „Käsetor“ zu finden.

¹ Um das Urteil zu erleichtern, sei erinnert, daß im heutigen Jerusalem zwar Rinder, Schafe und Ziegen im Stall gehalten werden, dagegen keinerlei Käsebereitung

Neh 3, 13 erwähnt ein שַׁעַר הַשְּׁפוֹת, und שְׁפוֹת soll nach 1 Sam 17, 29 „Käse“ heißen. Allein שְׁפוֹת 1 Sam 17, 29, das schon LXX nicht mehr verstanden und daher unübersetzt ließen, ist tatsächlich noch immer unerklärbar, namentlich neben חֲמִצָּה, das ja auch noch einer allgemein anerkannten Erklärung harrt. Neh 3, 13 aber kann gemäß 2, 13 nur אֶשְׁפֹּת gelesen werden, so daß ein „Misttor“ herauskommt (LXX haben hier beide Male ebenso: πύλη τῆς κοπρίας).¹ Abgesehen von diesem letzteren Umstande stehen wir hier vor lauter Unsicherheiten, so daß wir nach Lage der Dinge gut tun, nicht auch diesen einen sicheren Umstand noch fahren zu lassen.

Aber wie ist der Name Τυροποιῶν zu verstehen? Selbstverständlich hat ihn Josephus nicht aus der Luft gegriffen. Allein an sich wäre es schon merkwürdig, wenn dieses Tal, das doch von Alters bestand, in der Landessprache keinen Namen gehabt hätte, sondern gleichsam erst auf das hellenistische Zeitalter hätte warten müssen, um benannt zu werden. So sind denn auch beispielsweise die im selben Kapitel angeführten topographischen Bezeichnungen für Jerusalem allesamt hebräisch-aramäischen Sprachcharakters: Silva, Bethso, Ophla, Gennath, Kedron (von Bezetha, das u. E. auch hierher gehört, sehen wir ab, weil sein Verständnis ein gespaltenes ist, s. S. 226 A.), während die vorkommenden griechisch-römischen Bezeichnungen, nämlich: Akra, Hippikos, Xystos, Psephinos, Antonia, durchweg erst der (sogar spät-)hellenistischen Periode ihr Dasein verdanken. So legt sich die Annahme nahe, daß Τυροποιῶν nichts als die Gräzisierung eines semitischen Äquivalents ist.

Aber welches ist dieses? — Von dem biblisch-hebräischen טָרַף (= zerreißen, zerfleischen), ist im Neuhebräischen טְרוּפָה abgeleitet, was „Bach (oder Fluß) mit reißender Strömung“ bedeutet² (vgl. Levy Neuhebr. Wbuch II 197a). Es ist nicht zu bezweifeln, daß in dem in Rede

getrieben wird. Diese findet in mehreren Dörfern der Umgegend, vor allem aber in Nablus statt. [Zur Zeit, nebenbei, gelten die Trappisten in Lātrūn dafür, daß sie den besten, aber auch teuersten Käse herstellen.] Dörfer, die Milch und Käse nach Jerusalem liefern, sind besonders: et-Tūr, Mālḥa, Liftā.

¹ Buhl, Geographie S. 132, will Tyropoion auf einen Euphemismus zurückführen, indem ein ursprüngliches ašfot = Mist in šafot-Käse umgewandelt worden, und so aus Misttal Käsемacherthal entstanden sei. Buhl kann sich dafür auf Halévy berufen. Allein abgesehen davon, daß die Bedeutung šafot-Käse, wie gesagt, durchaus nicht feststeht (vgl. d. Lex.), und ferner „Käsемacher“ nicht dasselbe wie Käse ist, will es wenig einleuchten, daß das ganze Tal nach dem Mist, der an seinem Ausgang durch das Misttor hinausgeschafft wurde, seinen Namen getragen hätte.

² Vgl. auch den (seltenen) Namen טְרִפִּין, den der bekannte Tannaite-Gegner von R. Akiba; trug, und der schwerlich mit dem griechischen Τερπών zusammenhängt (so Strack, Einl. i. d. Talmud S. 89 u. 90 Anm.).

stehenden Tal in alten Zeiten, als es noch wirklich ein Tal, ein Einschnitt zwischen zwei Höhen (eine $\phi\acute{\alpha}\rho\alpha\gamma\acute{\chi}$ nach Josephus, d. i. Schlucht, Kluft) war, zur Regenzeit ein Bach lief, wie noch heutigestags nach jedem Regenguß die Straßen der Innenstadt Jerusalem im Wasser, das eiligst dahinrinnt, schwimmen. Das Gefälle dieses Bachs nämlich, der von seiner Entstehung im Norden des Damaskus-Tores bis zur Einmündung ins Kidrontal etwa 2 km durcheilte, muß außerordentlich stark gewesen sein, da von der Gegend des „Aschenhügels“ (814 m hoch) bis zum Kidrontal (an der Einmündungsstelle 620 m hoch) fast 200 m Höhendifferenz vorliegt, also auf 1 km im Durchschnitt 100 m Gefälle. Das ist ein Gefälle, wie es keins der Täler in und um Jerusalem aufzuweisen hatte. Das macht aber, weil die beiden anderen Haupttäler, das Kidron- wie das Hinnomtal durch den Bogen, den sie an der Nordost- oder Südwestecke Jerusalems beschreiben, ihren Lauf verlängern, während das Tyropöon von Norden nach Süden in ziemlich gerader Richtung sich forterstreckte und die erste nennenswerte Biegung erst kurz vor der Einmündung ins Kidrontal machte. Leider kann man einen Eindruck davon heutzutage nicht mehr gewinnen, weil gerade das Tyropöon genannte Tal mit Schuttmassen von 20—30 m bedeckt ist und der Prozeß seiner Zuschüttung überhaupt schon ziemlich früh begonnen hat. Aber unter diesen Umständen begreift es sich wohl, warum man gerade dieses Tal vor anderen mit dem Namen טרופא auszeichnete, der an sich ja auch dem Kidron- oder Hinnomtal hätte zufallen können. Im Alten Testament gilt als das Tal im besonderen Sinn, in dem alle anderen sich vereinigen, das Kidrontal, das daher auch kurzweg הַנְּחַל heißt (Neh. 2, 15. 2 Chron 33, 14), also das „Bachtal“. Dagegen das Hinnomtal heißt immer גֵּיא , und zwar von Haus aus auch bloß הַגֵּיא (Jer 2, 23). Demnach hätte man die drei wichtigsten Täler Jerusalems ursprünglich nicht mit einem Eigennamen bezeichnet, sondern nach ihrer Sonderart unterschieden: das Südtal führte den allgemeinsten Namen הַגֵּיא = „das Tal“, das Osttal bestimmter הַנְּחַל „das Bachtal“, und das Westtal der ältesten Stadt (etwa הַמְּרוֹף „das Gießbachtal“, also am genauesten gekennzeichnet.

Es kann nicht auffallen, daß gerade dieser letztere Name sich erhielt, während die anderen beiden Talnamen bald durch Eigennamen ausgezeichnet wurden. Denn sie wurden für die Stadt schon aus Gründen der Verteidigung wichtig und zwangen immer wieder das Augenmerk der Bewohner auf sich. Dagegen das Westtal trat in diesem Sinne mehr und mehr an Bedeutung zurück, als auch der Westhügel bebaut wurde und sich zu einem Stadtteile auswuchs. Die Mauer der Stadt

umschloß jedenfalls schon in der Königszeit ein Stück des Westhügels, und damit war das „Tyropöon“ gleichsam außer Kurs gesetzt. Es behielt aber seinen alten Namen bis auf den heutigen Tag.

Denn, so scheint es, der Name **טרופא** entspricht dem Sinne nach ziemlich genau der heutigen Bezeichnung: el Wād = das Tal κατ' ἔξοχην. Das Einzigartige dieses Tals ist hier ebenfalls, wenn auch in anderer Weise, zum Ausdruck gebracht, wie in **טרופא**. Die Bezeichnung el-Wād ist um so auffälliger, als heute, im Unterschied von anderen Tälern, dieses Tal längst nichts Charakteristisches mehr hat; im Gegenteil sogar kaum mehr unter seinesgleichen als „Tal“ erkennbar ist, von einem „reißenden Bach“ ganz zu geschweigen. Der Name el-Wād erklärt sich so in der Tat am besten als die arabische Übersetzung oder auch nur Fortsetzung seines hebräisch-aramäischen Vorgängers **טרופא**.

Vielleicht aber darf man hier noch einen Schritt weiter gehen. Man könnte versucht sein, immer noch die Endung ων oder mindestens das ν am Schluß in τυροποιων auffällig zu finden. Auch darüber noch ein Wort. Man weiß, daß etwa in der Mitte der heutigen Stadt und zugleich in der Mitte seines Laufs das Tyropöon vom Westen her ein Seitental aufnimmt, das (vom Jafa-Tor her) gleichfalls in starkem Gefälle und nach sehr kurzer Strecke in das Tyropöon einläuft; man erkennt dies Seitental noch jetzt deutlich, wenn man durch die Davidstraße zur Stadt hinabgeht. Hier muß vor Zeiten ein anderes **טְרוֹף** sich ergossen haben, so daß man von der Vereinigungsstelle beider an von **טְרָפִים**, aramäisch **טְרַפִּין** zu reden Anlaß hatte. Dieser Name mag dann auf das nord-südliche Haupttal nach und nach übertragen worden sein und das ν am Ende von τυροποιων zur Genüge verständlich machen.

Man braucht aber dies Seitental nicht unbedingt heranzuziehen. Man kann sich vielmehr auch daran genügen lassen, in dem ן am Schluß eine auch sonst nicht seltene Erweiterung, ein Afformativ zu erkennen, s. Kautzsch hebr. Gramm. § 85 u. Auch so würde sich eine Bildung vom Stamm **טָרַף**, die etwa **טָרַפִּין** (oder **טְרַפִּין**?) aussah und Tera-phān (Teraphjān) oder Teraphōn (Teraphjōn?) gesprochen wurde, zur Genüge erklären und Tyropöon dann ganz deutlich, Buchstabe für Buchstabe, mit diesem hebräischen Äquivalent übereinstimmen.

Doch ob so oder so: jedenfalls sollte man vom „Käsemacher-Tal“ ablassen und erkennen, daß Josephus auch hier seinen Lesern zu lieb gräzisiert und uns in verhüllter Gestalt dennoch erkennbar genug den alten Namen des von ihm als τῶν τυροποιῶν bezeichneten Tals erhalten hat.¹

¹ Kaum bedarf es überhaupt der Erinnerung, daß auf Josephus' sprachliche und

4. Magadan.

Im Anschluß an die Speisung der Viertausend berichtet Matthäus (und nur dieser) 15, 39, daß Jesus in ein Fahrzeug gestiegen und in das Gebiet von Magadan gelangt sei. Diese geographische Bezeichnung kommt literarisch einzig an dieser Stelle vor und ist daher von jeher eine rechte *crux interpretum* gewesen. Den nächstliegenden Ausweg haben die Bearbeiter alter Handschriften gefunden und mit Geschick „Magdala“ an die Stelle gesetzt. Ob sie damit vielleicht instinktiv oder bewußt das Richtige getroffen haben, darauf werden wir vielleicht noch zurückkommen müssen. Unsere ältesten Zeugen jedenfalls kennen nur Magadan, und sämtliche Erklärer bis auf die jüngsten sind sich darin einig, daß die so bezeichnete Ortschaft unbekannt sei, folgen zum Teil auch ihren Vorgängern alter Zeit, indem sie Magdala einsetzen.

Vielleicht aber lohnt es doch, nach einem Ausweg aus dieser schwierigen Lage zu suchen, gleichviel wo er sich bieten mag. Und er scheint nicht einmal so weit abzuliegen. Zu dem vorauszusetzenden palästinischen מַגְדָּן legt sich ohne weiteres das altsteamentliche, nicht ganz unbekannte מִגְדַּל als Ausgangspunkt dar. Es findet sich Deut 33, 13–16 im Joseph-Segen, ferner (in pluralischer Form) HL 4, 13. 16. 7, 14 im Sinn „edle Gabe“ sc. der Natur, also „reichliche köstliche Frucht“. Das Äquivalent ist auch dem Neuhebräischen wie dem Syrischen (ܡܓܕܠܐ) nicht unbekannt und geht auf den arabischen Stamm مَجْدٌ „edel sein“ zurück. Ja, das Aramäische hat außer der genannten Form מִגְדָּל auch die Erweiterung מַגְדִּנָּה. Aber auch schon das Hebräische selbst kennt eine entsprechende Erweiterungsform, nur daß sie uns (wohl zufällig) nur im Plural erhalten ist, nämlich מַגְדִּנּוֹת vgl. Gen 24, 53. Esr 1, 6. 2 Chr 21, 3. 32, 23. Die Erweiterung des Stammes מַגְדַּל zu den Substantiven mit angehängtem ך ist ja nun nichts Singuläres. Kautzsch' Grammatik § 85u stellt eine Fülle derartiger Nomina zusammen. Demnach hätten wir in Magadan eine Ortschaft- oder Landschaftbezeichnung zu erkennen, die eine besondere Fruchtbarkeit der Gegend andeutet.

Läßt man nun gelten, was nach dem Kontext bei Matthäus alles für sich hat, daß Magadan auf dem Westufer des Sees Gennezareth zu suchen ist, dann tritt als besonders fruchtbare Gegend wie von selbst die Ebene Gennesar, heute el-Ghuwēr genannt, vor uns hin. Bekanntlich hat Josephus sie ihrer Fruchtbarkeit wegen in einer fast dithyram-

etymologische Erörterungen wenig oder nichts zu geben ist, namentlich wenn es ihm galt, sich als guten „Griechen“ zu zeigen. Man bedenke z. B., daß er im Bell. Jud. V 4, 2 Bezetha als „Neustadt“ erklärt, während es sicherlich „Stätte der Oliven“ (בֵּית זֵיתֹן) bedeutet.

bischen Schilderung Bell. Jud. III 10, 8 verherrlicht. Ihr Name muß öfter gewechselt haben: im Alten Testament heißt sie כְּנֶרֶת, im Neuen Testament Γεννησαρέτ, bei Josephus und im ersten Makkabäerbuch (II, 67) Γεννηάριον, im Talmud sowohl גִּנְיָסָר als גִּנְזָסָר. Was die allen diesen Formen zugrunde liegenden Stammformen sind (außer כְּנֶרֶת sind sie offenbar nur Variationen einer einzigen Form), ist bisher nicht zu sagen. Man kann sogar vermuten, daß selbst die beiden Bildungen כְּנֶרֶת und גִּנְיָסָר nicht ganz außer etymologischem Zusammenhang untereinander stehen, indem für das ם irgendwie epenthetische Natur (wie sonst für ך und ך, seltener auch für ם), vielleicht infolge ausländischer Einflüsse, anzunehmen wäre. Doch dem sei, wie ihm wolle, selbst wenn גִּנְיָסָר nicht, was man öfter angenommen hat, mit גֵּן (Garten) zusammenhinge, so wird man zugeben müssen, daß die Bezeichnung „Magadan“ im Sinne von „Landschaft mit reichlichen und köstlichen Früchten“ ausgezeichnet auf das Gebiet Gennesar paßt, und da hier in der Gegend tatsächlich die Landungsstelle Jesu anzunehmen ist, so wäre das Mt 15, 39 vorliegende Rätsel bis auf weiteres leidlich gelöst.¹

Vielleicht aber dürfen wir von hier aus noch einen Schritt vorwärts gehen. Von מִגְדֹן ist es offensichtlich nicht weit bis (מִגְדֹלָה). Nun ist ja freilich das etymologische Verständnis von מִגְדֹל als Mauerturm, Festungsturm, Festung nach allgemeinem Einverständnis so gesichert, daß daran rütteln zu wollen Unverstand wäre. Eine andere Frage ist aber doch, ob gerade der Ort Magdala, der an die Ebene Gennesar im Süden grenzt, durchaus in diesem Sinne zu verstehen ist. Denn auf die Übereinstimmung mit מִגְדֹל־אֵל, was Jos 19, 38 als feste Stadt in Naphtali erwähnt wird, ist kein Gewicht zu legen, da die Identität beider Städte nur vermutet wird. Noch mehr aber legt es die Lage unseres Magdala eben am Südrande von Gennesar nahe, sofern unsere Auffassung von Magadan zutrifft, an die Ableitung vom Stamme מִגְדֹר auch für diesen Namen zu denken. Nun gibt es bekanntlich im Hebräischen Weiterbildungen vom Verbalstamm nicht bloß mit ך, sondern ebenso auch, wenngleich seltener, mit ך. Erwähnt sei כְּרַמֵּל, כְּרֹמֶל, גִּבְעֵל, vgl. Kautzsch' Grammatik § 309, 85 s. Analog könnte von מִגְדֹר in dem oben genannten

¹ Nach Wellhausen (Israelitische und jüdische Geschichte S. 220) ist Gennesar aus גֵּן und נֶסָר = Galilaa zusammengesetzt. (Schon er erinnert, daß die Form Gennesaret im Anklang an Kinneret entstanden sei.) Dem gegenüber ist daran festzuhalten, daß der Name der Landschaft ursprünglich, der des Sees abgeleitet ist, und dann bestimmt der erste Teil גֵּן = Garten lautet. Auch ist die Kombination von Nesār mit Galilaa unhaltbar und scheint auf ein Mißverständnis zurückzugehen, welches Nesār mit Nazareth (tendenziös) zusammenbringt. Vgl. Buhl, Geographie des alten Palästina S. 113 f.

Sinne מגדל abgeleitet sein und so die „Stadt mit den reichlichen und köstlichen Früchten“ oder besser die „Stadt, die zur Landschaft mit den reichlichen und köstlichen Früchten (in irgend einem Sinne) gehört“, meinen. Daß der Name, der ursprünglich so gedacht war und nach diesem seinem ursprünglichen Sinn vielleicht verborgen geblieben wäre, wenn nicht der Evangelist Matthäus mit seiner seltsamen Form uns diesen Weg gewiesen hätte, später dann mit „Turm“, „Festung“ zusammengebracht wurde, ist nicht zu verwundern. Andererseits aber, falls der Talmud¹ mit seiner Nachricht Recht hat, daß es in dieser Gegend mehrere Orte mit dem Namen Magdala gegeben habe, so ließe das auch darauf schließen, daß die fruchtbare Ebene Gennesar gerade es gewesen ist, die diesen Ortsnamen um des eben festgestellten Sinns willen zu bevorzugen aufforderte.

Von hier aus ist vielleicht sogar die Frage, ob nicht der Name der kanaanäischen Stadt Megiddo gleichfalls im Zusammenhang mit מגד stehe, nicht a limine abzuweisen. Daß die gegenwärtige Form מגדו auf den Stamm נדר zurückweise, mag sein. Daß es so sein müsse und daß es ursprünglich so gewesen sei, läßt sich keineswegs sagen. Die assyrischen Formen magādu und magidu, die Amarna-Formen makida (neben magidda) zeigen, daß den Fremdlingen die Aspiration des d nicht wesentlich erschien. Ohne Frage hätte ein Name, der fruchtbare Gegend andeutete, für eine Stadt in der Kison-Ebene recht wohl in Betracht kommen können.

Endlich liest die syrische Bibel den Namen Magadan als ܡܓܕܢ, gleichsam als wolle sie damit den Zusammenhang zwischen Magadan-Magdal(a) auf der einen Seite und Megid(d)o auf der anderen Seite erhärten helfen und an ihrem Teile zeigen, daß Magadan, Magdala, Megiddo im Grunde genommen Variationen einer und derselben Grundform sind. Vor allem aber ist nach der syrischen Form eins klar, daß wenn sie Magādu, also ganz wie im Assyrischen, lautet, die Weiterbildung für die in Rede stehende Ortsbezeichnung ebensowohl mit n wie mit l geschehen konnte, die Namen Magadan wie Magdala also durchaus gleichberechtigt und gleichwertig sind. An den Umstand, wie auch sonst am Wortschluß von Eigennamen l und n wechseln, sei nur erinnert (z. B. Jesreel jetzt Zer'in Bethel jetzt Bētīn, auch Πουβηλ und ܒܬܐܢ).

Nach dem allen wird man sich schwerlich dem Urteil verschließen können, daß die Abschreiber, die Mt 15, 39 Magadan mit Magdala vertauschten, so ziemlich das Richtige trafen, gleichviel ob sie mit Überlegung handelten oder nicht.

¹ Eusebius' Onom. läßt in dieser Frage wie öfter völlig im Stich, da seine Notiz zu Μαγεδάν (134, 18. ed. Klosterm.) einfach sinnlos ist.

Studien zur Geschichte der Valentinianer.

Von Otto Dibelius in Crossen a. O.

I.

Die Excerpta ex Theodoto und Irenäus.

Die Excerpta ex Theodoto gehören zu den Schmerzenskindern der altchristlichen Literaturgeschichte. Nach den Untersuchungen von Ruben, von Arnim, Harnack und Stählin darf als sicher gelten, daß wir es mit Auszügen aus valentinianischen Schriften zu tun haben, die sich Clemens zum Zwecke späterer Verarbeitung gemacht hat. Noch aber hat niemand in das Labyrinth der einzelnen Stücke einige Ordnung hineinbringen können; ob wir es mit Notizen aus einem einzelnen Buch oder aus mehreren Büchern, oder ob wir es mit regellosen Aufzeichnungen zu tun haben, für die es aussichtslos ist, nach der Quelle zu fragen — das ist bislang dunkel geblieben. Nicht einmal die elementarste Frage: wo wir Exzerpte und wo wir Bemerkungen des Clemens vor uns haben, ist befriedigend beantwortet worden.

Unseres Erachtens ist die wichtigste und für die quellenkritische Beurteilung der Exzerpte grundlegende Tatsache die, daß dem Clemens für die §§ 43—65 der Exzerpte dieselbe valentinianische Schrift vorgelegen hat, aus der Irenäus seine große Darstellung des valentinianischen Systems am Anfang seiner Schrift geschöpft hat.

Wenn wir das im folgenden zu erweisen versuchen, so müssen wir uns dabei gegenwärtig halten, daß wir bei Clemens Exzerpte vor uns haben, aber auch bei Irenäus nicht ein wörtliches Referat, wie das Carl Schmidt für die Darstellung des barbelognostischen Systems nachgewiesen hat, und wie sich das für die valentinianische Quelle schon aus der gesonderten Zusammenstellung der Schriftzitate (Kap. 3 und Kap. 8) ergibt. Finden sich trotzdem in beiden Darstellungen wörtliche

Übereinstimmungen, so wird das für direkte literarische Beziehungen beider zueinander oder zu einer dritten Schrift von größerer Beweiskraft sein als sonst.

Wir setzen zunächst die Angaben des Irenäus und der Exzerpte nebeneinander.

Exc. § 43: Καὶ δόντος πᾶσαν τὴν ἔξουσίαν τοῦ πνεύματος, συναινέσαντος δὲ καὶ τοῦ πληρώματος, ἐκπέμπεται ὁ τῆς βουλῆς ἄγγελος καὶ γίνεται κεφαλὴ τῶν ὄλων μετὰ τὸν πατέρα· πάντα γὰρ ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, κυριότητες, βασιλείαι, θεότητες λειτουργίαι — — —

Iren. Kap. 4, 5: ἐνδόντος αὐτῷ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ Πατρὸς καὶ πάν ὑπ' ἐξουσίαν παραδόντος καὶ τῶν Αἰώνων δέόμενος [?],⁴ ὅπως ἐν αὐτῷ τὰ πάντα κτισθῇ, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, θρόνοι, θεότητες, κυριότητες.⁵

§ 44: ἰδοῦσα δὲ αὐτὸν ἡ σοφία ὁμοιον τῷ καταλιπόντι αὐτὴν φωτὶ ἐγνώρισεν καὶ προσέδραμεν καὶ ἡγαλλιάσατο καὶ προσεκύνησεν. τοὺς δὲ ἄρβενας ἀγγέλλους τοὺς σὺν αὐτῷ ἐκπεμφθέντας θεασαμένη κατηδέσθη καὶ κάλυμμα ἐπέθετο.

ἐκπέμπεται δὲ πρὸς αὐτὴν μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν αὐτοῦ τῶν ἀγγέλων. τὴν δὲ Ἀχαμῶθ ἐντραπεῖσαν αὐτὸν λέγουσι πρῶτον μὲν κάλυμμα ἐπιθέσθαι δι' αἰδῶ, μετέπειτα δὲ ἰδοῦσαν αὐτὸν σὺν ὅλῃ τῇ καρποφορίᾳ αὐτοῦ προσδραμεῖν αὐτῷ.

διὰ τούτου τοῦ μυστηρίου ὁ Παῦλος κελεύει τὰς γυναῖκας φορεῖν ἔξουσίαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους

8, 2: τὴν τε μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν τοῦ Σωτῆρος παρουσίαν πρὸς τὴν Ἀχαμῶθ ὁμοίως πεφανερῶκεν αὐτὸν ἐν τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ εἰπόντα· δεῖ τὴν γυναῖκα κάλυμμα⁶ ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους.

§ 45: εὐθὺς οὖν ὁ Σωτὴρ ἐπιφέρει αὐτὴν·¹ μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν² καὶ ἱσιν τῶν παθῶν· δείξας ἀπὸ πατρὸς ἀγεννήτου τὰ ἐν πληρώματι καὶ τὰ μέχρι αὐτῆς· ἀποστήσας δὲ τὰ πάθη τῆς πεπονθυίας, αὐτὴν μὲν ἀπαθῆ κατεσκεύασεν, τὰ πάθη δὲ διακρίνας ἐφύλαξεν, καὶ οὐχ ὥσπερ τῆς ἐνδον διεφορήθη, ἀλλ' εἰς οὐσίαν ἤγαγεν αὐτὰ τε καὶ

4, 5: κακέϊνον μορφῶσαι αὐτὴν μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν καὶ ἱσιν τῶν παθῶν ποιήσασθαι αὐτῆς. Χωρίσαντα δ' αὐτὰ αὐτῆς μὴ ἀμελήσαντα δὲ αὐτῶν. (οὐ γὰρ ἦν δυνατὰ ἀφανισθῆναι ὡς τὰ τῆς προτέρας διὰ τὸ ἐκτικὰ ἦδη καὶ δυνατὰ εἶναι) ἀλλ' ἀποκρίναντα χωρὶς συγχέαι καὶ πῆξαι.

Vgl. 4, 1: ἐπισυμβεβηκέναι δ' αὐτῇ καὶ

¹ Stählin und Grabe αὐτῇ. So auch Bunsen und Ruben.

² Ms. und Edd. μόρφωσιν τὴν κατὰ γνῶσιν. Die richtige Lesart erst bei Irenäus.

³ καὶ [τὰ] τῆς . . . Heinrici S. 102, Ruben, Stählin.

⁴ δεομένων entsprechend dem συναινέσαντος der Exzerpte? Offenbar aber hat schon Irenäus den Text nicht ganz richtig wiedergegeben, da Tert. und die lat. Übersetzung die Stelle nicht verstanden haben.

⁵ Kol 1, 16: ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἔξουσία. Beide Texte scheiden also ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς aus (in diesem Zusammenhang nicht ohne Grund). Beide fügen θεότητες ein. Diese Übereinstimmung kann nicht zufällig sein.

⁶ Die Variante κάλυμμα (velamen) zu 1. Cor 11, 10 findet sich nur noch bei Hier., Augustin und Beda, außerdem einmal bei Origenes: velamen et potestatem. Da die

τῆς δευτέρας διαθέσεως. οὕτως διὰ τῆς τοῦ Σωτῆρος ἐπιφανείας ἡ σοφία γίνεται,¹ καὶ τὰ ἔξω κτίζεται. πάντα γὰρ δι' αὐτοῦ γέγονεν, καὶ χωρὶς αὐτοῦ γέγονεν οὐδέν.

§ 46: πρῶτον οὖν ἐξ ἁσωμάτου πάθους καὶ συμβεβηκότος εἰς ἁσωμάτων τὴν ὕλην αὐτὰ μετήντησεν καὶ μετέβαλεν, εἰθ' οὕτως εἰς συγκρίματα καὶ σώματα· ἀθρόως γὰρ οὐσίαν ποιῆσαι τὰ πάθη οὐκ ἐνῆν· καὶ τοῖς σώμασι κατὰ φύσιν ἐπιτηδειότητα ἐνεποιήσεν.

§ 47: πρῶτος μὲν οὖν δημιουργὸς ὁ σωτὴρ γίνεται καθολικός. ἡ δὲ σοφία δευτέρα οἰκοδομεῖ οἶκόν ἑαυτῇ καὶ ὑπῆρξεν ἐτύλοισ ἐπτά. καὶ πρῶτον πάντων προβάλλεται εἰκόνα τοῦ πατρὸς θεόν, δι' οὗ ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τουτέστι τὰ οὐράνια καὶ τὰ ἐπίγεια, τὰ δεξιά καὶ τὰ ἀριστερά. οὗτος ὡς εἰκὼν πατρὸς πατήρ γίνεται καὶ προβάλλει πρῶτον τὸν ψυχικὸν Χριστὸν υἱοῦ εἰκόνα· ἔπειτα τοὺς ἀρχαγγέλους αἰώνων εἰκόνας· εἶτα ἀγγέλους ἀγγέλων ἐκ τῆς ψυχικῆς καὶ φωτεινῆς οὐσίας,³ ἣν φησιν ὁ προφητικὸς λόγος· καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τῶν υδάτων, κατὰ τὴν κυμπλοκὴν τῶν δύο οὐσιῶν τῶν αὐτῶν πεπεισμένων, τὸ εἰλικρινὲς ἐπιφέρεσθαι εἰπών· τὸ δὲ ἐμβριθὲς καὶ ὑλικὸν ὑποφέρεσθαι, τὸ θολερὸν καὶ παχυμέρες. ἁσωμάτων δὲ καὶ ταύτην⁴ ἐν ἀρχῇ αἰνίσσεται τὸ φάσκειν ἀόρατον· οὔτε γὰρ ἀνθρώπῳ τῷ μηδέπῳ ὄντι ἀόρατος ἦν, οὔτε τῷ θεῷ⁵, ἐδημιούργει γάρ· ἀλλὰ τὸ

ἐτέραν διαθέσιν τὴν τῆς ἐπιστροφῆς ἐπὶ τὸν ζωοποιήσαντα.

καὶ ἐξ ἁσωμάτου πάθους εἰς ἁσωμάτων τὴν ὕλην μεταβαλεῖν αὐτά, εἰθ' οὕτως ἐπιτηδειότητα καὶ⁶ φύσιν ἐμπεποιηκέναι αὐτοῖς, ὥστε εἰς συγκρίματα καὶ σώματα ἐλθεῖν,⁷ πρὸς τὸ γενέσθαι δύο οὐσίας· τὴν φαύλην ἐκ τῶν παθῶν, τὴν τε τῆς ἐπιστροφῆς ἐμπαθῆ· καὶ διὰ τοῦτο δυνάμει τὸν σωτῆρα δεδημιουργήκεναι φάσκουσι.

— — — — —
καὶ πρῶτον μεμορφωκέναι αὐτὴν ἐκ τῆς ψυχικῆς οὐσίας λέγουσι τὸν πατέρα καὶ βασιλέα πάντων, τῶν τε ὁμοουσίων αὐτῷ, τουτέστι τῶν ψυχικῶν, ἃ δὲ δεξιά καλοῦσι, καὶ τῶν ἐκ τοῦ πάθους καὶ τῆς ὕλης, ἃ δὲ ἀριστερά καλοῦσι. πάντα γὰρ τὰ μετ' αὐτὸν φάσκουσι μεμορφωκέναι αὐτόν, λεληθότως κινούμενον ὑπὸ τῆς μητρὸς. ὅθεν καὶ μητροπάτορα καὶ ἀπάτορα καὶ δημιουργὸν αὐτόν καὶ πατέρα καλοῦσι. τῶν μὲν δεξιῶν πατέρα λέγοντες αὐτόν, τουτέστι τῶν ψυχικῶν· τῶν δὲ ἀριστερῶν, τουτέστι τῶν ὑλικῶν, δημιουργόν, κυμπάντων δὲ βασιλέα. τὴν γὰρ ἐνθύμησιν ταύτην βουλευθεῖσαν εἰς τιμὴν τῶν αἰώνων τὰ πάντα ποιῆσαι, εἰκόνας λέγουσι πεποιηκέναι αὐτῶν, μάλλον δὲ τὸν σωτῆρα δι' αὐτῆς. καὶ αὐτὴν μὲν ἐν εἰκόνι τοῦ ἀοράτου πατρὸς τετηρηκέναι, μὴ γινωσκομένην ὑπὸ τοῦ δημιουρ-

valentinianische Quelle im Vorhergehenden κλῦμμα ἐπιθέσθαι sagt, ist diese Variante ihr zuzuschreiben und nicht ohne weiteres dem Irenäus.

¹ Hier fehlt ein Wort, etwa ἀπαθῆς oder ἐκτός πάθους nach Iren.

² Ms.: ἐπὶ τὴν ὕλην. ἐπὶ mit Iren. zu streichen. (ἔτι Bern., Ruben.)

³ Von dieser ψυχικῇ οὐσίᾳ ist vermutlich ursprünglich irgendwo schon die Rede gewesen, vielleicht an der Stelle, wo Iren. die Worte hat: πρὸς τὸ γενέσθαι δύο οὐσίας etc.

⁴ τὴν γῆν Bernays, Bunsen, Stählin. ταύτην Ruben.

⁵ θεῷ Ms. Die Lücke, die alle älteren Ausgaben aufweisen, beruht auf einem Versehen. (Ru., Stählin.)

⁶ Statt καὶ ist wohl mit den Exc. z. I. κατὰ.

⁷ Die Exzerpta haben die ursprüngliche Reihenfolge bewahrt. Erst müssen die πάθη zu Einzelwesen werden, bevor von der Zuerteilung naturhafter Eigenschaften die Rede sein kann.

ἄμορφον καὶ ἀνείδεον καὶ ἀσχημάτιστον αὐτῆς ὡδὲ πως ἔξεφύνησεν.¹

γοῦ· τοῦτον δὲ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ, τῶν δὲ λοιπῶν αἰώνων τοὺς ὑπὸ τούτου γεγονότας ἀρχαγγέλους τε καὶ ἀγγέλους.

πατέρα οὖν καὶ θεὸν λέγουσι αὐτὸν γεγονέναι τῶν ἐκτὸς τοῦ πληρώματος, ποιητὴν ὄντα πάντων ψυχικῶν τε καὶ ὑλικῶν. διακρίναντα γὰρ τὰς δύο οὐσίας συγκεχυμένας καὶ ἐξ ἀσωμάτων σωματοποιήσαντα, δεδημιουργηκέναι τὰ τε οὐράνια καὶ τὰ γῆϊνα, καὶ γεγονέναι ὑλικῶν καὶ ψυχικῶν, δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν δημιουργόν, κούφων καὶ βαρέων, ἀνωφερῶν καὶ κατωφερῶν.

§ 48: διακρίνας δὲ ὁ δημιουργὸς τὰ καθαρὰ ἀπὸ τοῦ ἐμβριθοῦς, ὡς ἂν ἐνιδὼν τὴν ἐκατέρου φύσιν, φῶς ἐνεποίησεν, τούτεστιν ἐφανέρωσεν, καὶ εἰς φῶς καὶ ἰδέαν προσήγαγεν· ἐπεὶ τό γε ἡλιακὸν καὶ οὐράνιον φῶς πολλῷ ὕστερον ἐργάζεται. καὶ ποιεῖ ἐκ τῶν ὑλικῶν τὸ μὲν ἐκ τῆς λύπης,² οὐσιῶδες, κτίζων³ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, πρὸς δὲ ἡ πάλῃ ἡμῖν. διὸ καὶ λέγει ὁ Ἀπόστολος· καὶ μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον τοῦ θεοῦ, ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε. τὸ δὲ ἐκ τοῦ φόβου, τὰ θηρία.

5, 4: ἐκ δὲ τῆς λύπης τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι, ὅθεν τὸν διάβολον τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι, ὃν καὶ κοσμοκράτορα καλοῦσι, καὶ τὰ δαιμόνια (καὶ τοὺς ἀγγέλους) καὶ πάσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν...
... ἐκ δὲ τοῦ φόβου τὴν λοιπὴν πάσαν ψυχικὴν ὑπόστασιν (ὡς ψυχὰς) ἀλόγων ζῶων καὶ θηρίων καὶ ἀνθρώπων.⁵

¹ Da Irenäus die Schriftzitate seiner Quelle, soweit sie eigentliche Zitate sind, aus der Darstellung auszuschneiden und besonders zusammenzustellen pflegt, dürfen wir hier bei ihm ein Eingehen auf das Zitat Gen I nicht erwarten.

² λύπη, φόβος und ἀπορία werden hier als bekannte Größen vorausgesetzt; ein neuer Beweis dafür, daß das von uns jetzt behandelte Stück einen Anfang gehabt haben muß, der den Fall und die erste Reinigung der Sophia beschrieben hat. Die Reihenfolge der Exzerpte λύπη, φόβος, ἀπορία stimmt mit der früher von Irenäus angegebenen (4, 1 und 2, 3) überein und wird die ursprüngliche sein.

³ Ms. κτίζων.

⁴ Die Konjekturen πνεύματα (seit Sylburg) ist, wie der wörtlich übereinstimmende Irenäustext zeigt, überflüssig.

⁵ Vollständig lautet die Stelle Iren 5, 4: ἐπεὶ οὖν τὴν ὑλικὴν οὐσίαν ἐκ τριῶν παθῶν συστήναι λέγουσι, φόβου τε καὶ λύπης καὶ ἀπορίας· ἐκ μὲν τοῦ φόβου καὶ τῆς ἐπιστροφῆς τὰ ψυχικὰ τὴν εὐστασίαν εἰληφέναι· ἐκ μὲν τῆς ἐπιστροφῆς τὸν Δημιουργόν βούλονται τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι· ἐκ δὲ τοῦ φόβου τὴν λοιπὴν πάσαν ὑπόστασιν (ὡς ψυχὰς) ἀλόγων ζῶων καὶ θηρίων καὶ ἀνθρώπων. διὰ τοῦτο ἀτονώτερον αὐτὸν ὑπάρχοντα πρὸς τὸ γινώσκειν τινὰ πνευματικὰ, αὐτὸν νενομικέναι μόνον εἶναι θεόν καὶ διὰ τῶν προφητῶν εἰρηκέναι· ἐγὼ θεός, πλὴν ἐμοῦ οὐδεὶς· ἐκ δὲ τῆς λύπης τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας διδάσκουσι γεγονέναι· ὅθεν (καὶ) τὸν διάβολον τὴν γένεσιν ἐσχηκέναι, ὃν καὶ κοσμοκράτορα καλοῦσι, καὶ τὰ δαιμόνια (καὶ τοὺς ἀγγέλους) καὶ πάσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν.

Dieser Bericht kann nicht in einer einzelnen Quelle gestanden haben, sondern muß aus verschiedenen Quellen zusammengestellt sein. Nach der bisherigen Darstellung, die wir zu einem beträchtlichen Teil auch durch die Exzerpte bestätigt fanden, ist der Demiurg längst geschaffen, und es handelt sich um gar keine Weltschöpfung durch die

τὸ δὲ ἐκ τῆς ἐκπλήξεως¹ καὶ ἀπορίας
τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου.

ἐκ δὲ τῆς ἐκπλήξεως καὶ τῆς ἀπο-
ρίας² ὡς ἐκ τοῦ ἀσχημοτέρου τὰ σωματικά,
καθὼς προείπαμεν, τοῦ κόσμου στοιχεῖα
γεγονέναι

Sophia mehr, sondern um die Schöpfung der materiellen Welt aus der ὑλικὴ οὐσία durch den Demiurgen. Was also von der ἐπιστροφή und von der ψυχικὴ οὐσία handelt, ist hier nicht mehr an seinem Platz, sondern längst erledigt (5, 1—3). Streicht man diese Worte aber als freie Hinzufügung des Irenäus, der immer noch bei der Weltschöpfung durch die Sophia zu sein glaubte, so fallen zunächst die Worte ἐκ μὲν τοῦ φόβου—ἐσχγκέναι fort, ebenso der Satz διὰ τοῦτο—οὐδεῖς, ein Satz, der sich schon durch seine syntaktische Isolierung als Einschubsel kennzeichnet. Aber auch von der Schöpfung des Menschen kann hier noch nicht geredet worden sein; denn diese wird erst im folgenden ausführlich geschildert; und endlich sind die durch den Lateiner nicht bezugten Worte ὡς ψυχῶς wohl Einschub eines Späteren, der damit die Zugehörigkeit der Tiere und Menschen zur ψυχικῇ ὑπόστασις erklären wollte. Es war ja schon ein Mißverständnis seiner eigenen bisherigen Darstellung seitens des Irenäus, wenn er die Tiere im Sinne dieser Valentinianer zum psychischen Sein rechnete!

Nachdem Irenäus nun einige Sätze über den Demiurgen und den Diabolos gebracht hat, über deren Herkunft nur zu sagen ist, daß sie zum Teil früher Berichtetes wiederholen und daher, bei der Neigung des Irenäus zur Einschlebung solcher näher Bestimmungen, wohl von ihm, ebenso wie das Frühere, aus sonstiger Kenntnis valentinianischer Meinungen stammen, fährt er fort: ἐκ δὲ τῆς ἐκπλήξεως καὶ τῆς ἀπορίας ὡς ἐκ τοῦ ἀσχημοτέρου τὰ σωματικά, καθὼς προείπαμεν, τοῦ κόσμου στοιχεῖα γεγονέναι· γῆν μὲν κατὰ τῆς ἐκπλήξεως ἐτάειν, ὕδωρ δὲ κατὰ τὴν τοῦ φόβου κίνησιν, ἀέρα δὲ κατὰ τὴν λύπης πῆξιν. Auch dieser Satz kann in dieser Form nicht in der Quelle gestanden haben; denn eben war ja berichtet worden, daß aus der λύπη die bösen Geister entstanden seien und nicht die Luft, ebenso aus dem φόβος die Tiere und nicht das Wasser. Da nur die drei Affekte 1. λύπη, 2. φόβος, 3. ἐκπληξίς = ἀπορία zu verteilen sind, kann an dieser Stelle nichts anderes gestanden haben, als der einfache Hinweis auf die Entstehung der στοιχεῖα aus diesem letzten Affekt. Die folgende Dreiteilung ἐκπληξίς: γῆ, φόβος: ὕδωρ, λύπη: ἀήρ bildet einen anderen Schöpfungsbericht, von dem noch zu reden sein wird. Die Worte καθὼς προείπαμεν weisen auf Kap. 4, 2, wo Irenäus den Ausdruck τὰ σωματικά τοῦ κόσμου στοιχεῖα — freilich als Schöpfungen aus λύπη und ἐκπληξίς — bereits vorweggenommen hatte. — Streichen wir aber diese Worte, so erhalten wir als Quelle des Irenäus einen Text, der mit dem der Exzerpta fast genau übereinstimmt:

Exc.: καὶ ποιεῖ ἐκ τῶν ὑλικῶν τὸ μὲν ἐκ τῆς λύπης, οὐσιώδες, κτιζὼν πνευ- ματικά τῆς πονηρίας, πρὸς ἃ ἡ πάλη ἡμῖν. διὸ καὶ λέγει ὁ Ἀπόστολος	Iren.: ἐκ [μὲν] τῆς λύπης τὰ πνευ- ματικά τῆς πονηρίας διδάσκουσι γε- γονέναι, ἐκ δὲ τοῦ φόβου [τάς] ψυχὰς ἀλόγων ζώων καὶ θηρίων* (oder nur: τὰ θηρία) ἐκ τῆς ἐκπλήξεως καὶ ἀπορίας τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου
	ἐκ δὲ τῆς ἐκπλήξεως καὶ τῆς ἀπο- ρίας ὡς ἐκ τοῦ ἀσχημοτέρου τὰ σωματικά τοῦ κόσμου στοιχεῖα

¹ Ms. πλήξεως, ἐκπλήξεως nach Iren.

² Epiph.: ἀμηχανία, vers. lat. aporia; so mit den Exz. zu lesen.

* Vgl. hierzu Exc. § 50: ψυχὴν . . . ἐτεκτίνατο ἄλογον καὶ τῆς τῶν θηρίων δμοοσίον.

ἐν δὲ τοῖς τριῖν στοιχείοις τὸ πῦρ ἐναιωρεῖται καὶ ἐνέσπартαι καὶ ἐμφωλεῦει καὶ ὑπὸ τούτων ἐξάπτεται καὶ τούτοις ἐναποθνήσκει, μὴ ἔχον τόπον² ἀποτακτὸν ἑαυτοῦ ὡς καὶ τὰ ἄλλα στοιχεῖα ἐξ ὧν τὰ συγκρίματα δημιουργεῖται

§ 49: ἐπεὶ δὲ οὐκ ἐγίνωσκεν τὴν δι' αὐτοῦ ἐνεργούσαν, οἰόμενος ἰδίᾳ δυνάμει δημιουργεῖν, φιλεργὸς ὧν φύσει, διὰ τοῦτο εἶπεν ὁ Ἀπόστολος· ὑπετάγη τῇ ματαιότητι τοῦ κόσμου οὐχ ἐκὼν, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι ὅτι καὶ αὐτὸς ἐλευθερωθήσεται, ὅταν συλλεγῇ τὰ σπέρματα τοῦ θεοῦ. τεκμήριον δὲ μάλιστα τοῦ ἀκουσίου τὸ εὐλογεῖν τὸ σάββατον καὶ τὴν ἀπὸ τῶν πόνων ἀνάπαυσιν ὑπερασπίζεσθαι.

§ 50: λαβὼν χοὺν ἀπὸ τῆς γῆς, οὐ τῆς ξηρᾶς ἀλλὰ τῆς πολυμεροῦς καὶ ποικίλης ὕλης μέρος, ψυχὴν γεώδη καὶ ὕλικήν ἐτεκτῆναιτο ἄλογον, καὶ τῆς τῶν θηρίων ὁμοούσιον· οὗτος κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος. ὁ δὲ καθ' ὁμοίωσιν τὴν αὐτοῦ τοῦ δημιουργοῦ, ἐκείνός ἐστιν, ὃν εἰς τοῦτον ἐνεφύσῃσεν τε καὶ ἐνέσπειρεν, ὁμοούσιόν τι αὐτῷ δι' ἀγγέλων ἐνθεῖς. καθὼ μὲν ἀόρατός ἐστι καὶ ἀσώματος, τὴν οὐσίαν αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς προσεῖπεν· μορφωθὲν δὲ ψυχὴ ζωῶσα ἐγένετο. ὅπου εἶναι καὶ αὐτὸς ἐν ταῖς προφητικαῖς γραφαῖς ὁμολογεῖ.

In den folgenden §§ sind die Übereinstimmungen nicht so schlagend als bisher. Allein bei genauerem Zusehen ergibt sich doch, daß Irenäus auch hier den Exzerpten folgt. Die Lehre der Exzerpte besagt, daß der Mensch aus vier Teilen besteht: zunächst aus einer doppelten Seele, einer hyllischen, tierischen (κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος) und einer dem Demiurgen wesensgleichen (καθ' ὁμοίωσιν ἄνθρωπος). Die hyllische Seele ist gleichsam Körper und Fleisch der psychischen (§ 51). Dazu kommt der pneumatische Same, den die Sophia in die Seele gießt (§ 53), und endlich wird um diese drei unkörperlichen Bestandteile der eigentlich

τὸ δὲ πῦρ ἄσπασιν αὐτοῖς ἐμπεφυκέναι θάνατον καὶ φθοράν, ὡς καὶ τὴν ἄγνοιαν τοῖς τριῖν πάθεσιν ἐγκεκρύφθαι διδάσκουσι. Vgl. 7, 1: τὸ ἐμφωλεῖον τῷ κόσμῳ πῦρ.

5, 3: ταῦτα δὲ τὸν δημιουργὸν φάσκουσιν ἀφ' ἑαυτοῦ μὲν ψῆσθαι κατασκευάζειν, πεποιθέναι δ' αὐτὰ τῆς Ἀχαμῶθ προβαλλούσης.

5, 5: δημιουργήσαντα δὴ τὸν κόσμον πεποιθέναι καὶ τὸν ἄνθρωπον τὸν χοϊκόν, οὐκ ἀπὸ ταύτης δὲ τῆς ξηρᾶς γῆς, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἀοράτου οὐσίας, ἀπὸ τοῦ κεχυμένου καὶ βρευστοῦ τῆς ὕλης λαβόντα· καὶ εἰς τοῦτον ἐμφυσῆσαι τὸν ψυχικὸν διορίζονται. καὶ τοῦτον εἶναι τὸν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν γεγνότα. κατ' εἰκόνα μὲν τὸν ὕλικόν ὑπάρχειν, παραπλήσιον μὲν, ἀλλ' οὐχ ὁμοούσιον τῷ θεῷ· καθ' ὁμοίωσιν δὲ τὸν ψυχικόν, ὅθεν καὶ πνεῦμα ζωῆς τὴν οὐσίαν αὐτοῦ εἰρησθαι ἐκ πνευματικῆς ἀπορροίας οὔσαν.

¹ Die plötzliche Erwähnung der „drei Elemente“, d. h. Erde, Wasser und Luft, scheint vorauszusetzen, daß sie vorher irgendwie aufgezählt worden sind. Das wäre der Fall bei Irenäus in der von uns soeben ausgeschiedenen Stelle: γῆν μὲν κατὰ τῆς ἐκπλήξεως στασίς, ὕδωρ δὲ κατὰ τὴν τοῦ φόβου κίνησιν, ἀέρα δὲ κατὰ τῆς λύπης πῆξιν, Trotzdem ist es mir unwahrscheinlich, daß die Stelle so in der Quelle gestanden hat.

² τόπον Sylburg, τύπον Ms.

³ τῇ Usen.

körperliche, choische herumgelegt; dieser ist's, der sich durch die Zeugung fortpflanzt, und wird in der Schöpfungsgeschichte durch die *δερμάτινοι χιτῶνες* bezeichnet. — Dasselbe sagt Irenäus Kap. 5, 5 und 6; es ist lediglich eine Umstellung, wenn er dort aufzählt: καὶ τότε εἶναι τὸν ἐν αὐτοῖς ἄνθρωπον ἀξιοῦσιν, ὥστε ἔχειν αὐτοὺς τὴν μὲν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, τὸ δὲ σῶμα ἀπὸ τοῦ χοῦς καὶ τὸ σαρκικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης, τὸν δὲ πνευματικὸν ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς μητρὸς τῆς Ἀχαμῶθ. Hier ist das an zweiter Stelle genannte σῶμα ἀπὸ τοῦ χοῦς das sichtbare, körperliche Fleisch des Menschen, von dem Irenäus schon in § 5 vorwegnehmend bemerkt hat: ὕστερον δὲ περιτεθεῖσθαι λέγουσιν αὐτῷ τὸν δερμάτινον χιτῶνα· τοῦτο δὲ τὸ αἰσθητὸν σαρκίον εἶναι λέγουσιν; τὸ σαρκικὸν ἀπὸ τῆς ὕλης ist die hylisch-tierische Seele, die die Exzerpte an erster Stelle nennen. Und zwar spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Exzerpte die richtige Reihenfolge bewahrt haben und daß Irenäus, der übrigens nicht immer scharf genug zwischen dem pneumatischen Samen und der höheren, dem Demiurgen gleichen, Seele scheidet, umgestellt hat, wie er auch die in die Darstellung der Exzerpte verwobenen Belegstellen des NTs seinem Prinzip getreu ausscheidet. — In den dazwischen liegenden Ausführungen greift Irenäus mehrfach auf seine vorhergehende Darstellung in 4, 5 und 5 zurück und ändert dementsprechend den Wortlaut der Exzerpte. Davon abgesehen zeigt sein Text auch hier unverkennbare Übereinstimmungen:

§ 53: ἔσχεν δὲ ὁ Ἀδὰμ ἀδήλως αὐτῷ 5, 6: τὸ δὲ κύημα... πνευματι-
 ὑπὸ τῆς σοφίας ἐνσπαρὲν τὸ σπέρ- κὸν καὶ αὐτὸν ἐγνοηκεῖναι τὸν δημιουργὸν
 μα τὸ πνευματικὸν εἰς τὴν ψυχὴν. λέγουσιν καὶ λεληθότως κατατεθεῖσθαι
 εἰς αὐτόν, μὴ εἰδότος αὐτοῦ, ἵνα δι' αὐτοῦ
 εἰς τὴν ἀπ' αὐτοῦ ψυχὴν σπαρὲν....

Auch der folgende Satz des Irenäus ist von diesen Worten der Quelle noch beeinflußt:

ἔλαθεν οὖν, ὡς πασί, τὸν δημιουργὸν ὁ
 συγκατασπαρεῖς τῷ ἐμφύσχηματι αὐτοῦ ὑπὸ
 τῆς σοφίας πνευματικὸς ἄνθρωπος ἀβρόητῃ
 δυνάμει καὶ προνοίᾳ.

Der Terminus ἐμφύσχημα findet sich auch Exc. § 55 als Bezeichnung des psychischen Bestandteils des Menschen; die Worte ἀβρόητῃ δυνάμει — wenn wir so nach dem Lateiner richtig rekonstruieren — sind von den Exzerpten in § 51 gebraucht, dort allerdings nicht für den pneumatischen und psychischen Teil, sondern für den psychischen und hylischen. Das Einzige, was an dem ganzen Abschnitt des Irenäus den Exzerpten gegenüber neu ist, ist die Bemerkung: ὁ δὲ καὶ αὐτὸ ἐκκλησίαν εἶναι

λέγουσιν, ἀντίτυπον τῆς ἄνω ἐκκλησίας. Solche Namen anzubringen aber ist eine Besonderheit des Irenäus.

Wir sehen übrigens bei dieser Gelegenheit, wieviel breiter Irenäus bisweilen berichtet als die Exzerpte: Das eine Wort ἀδήλως der Exzerpte, das nur noch einmal wiederholt wird, um in diesem Zusammenhang der Anthropologie die Anwendung auf die Menschen zu machen, gibt Irenäus wieder: τὸ δὲ κύημα . . . καὶ αὐτὸν ἡγνοῦν καὶ τὸν δημιουργόν . . . καὶ λεληθότως κατατεθείσθαι εἰς αὐτόν, μὴ εἰδότος αὐτοῦ ἔλαθεν οὖν, ὡς πασί, τὸν δημιουργόν ὁ συγκατασπαρεῖς . . . ἄνθρωπος . . . ὡς γὰρ τὴν μητέρα ἡγνοῦν, οὕτω καὶ τὸ σπέρμα αὐτῆς.

Das Einzige, was Irenäus von der Anthropologie der Exzerpte noch bringt, ist die kurze Skizzierung der drei Menschenklassen aus § 56 b, aber in umgekehrter Reihenfolge. Nur bei der Klasse der Hyliker¹ hat er den Wortlaut ungefähr beibehalten:

§ 56: τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται Ir 6, 1: τὸ μὲν ὑλικὸν κατὰ
ταὶ ἀνάγκην ἀπόλλυσθαι λέγουσιν,

Die weiteren Ausführungen des Irenäus weichen zunächst im Wortlaut, nicht aber in der Sache, von den Exzerpten ab. Der folgende Satz: τὸ δὲ πνευματικὸν ἐκπεπέμφθαι, ὅπως ἐνθάδε τῷ ψυχικῷ συζυγὲν μορφωθῇ, συμπαιδευθὲν αὐτῷ ἐν τῇ ἀνατροφῇ könnte in ähnlicher Form in der Vorlage für Exc 56 c und 57 gestanden haben, denn er besagt im Grunde dasselbe wie das dortige Zitat Röm 11, 17, und es ist nicht ausgeschlossen, daß die knappen Sätze der Exzerpte eben Exzerpte sind und nicht vollständige Wiedergabe der Quelle.

Auch in der Christologie ist Irenäus wesentlich kürzer als die Exzerpte. Offensichtlich ist sein Interesse daran geringer als an den übrigen Stücken des valentinischen Lehrgebäudes. Was er aber bringt, ist Stück für Stück aus den Exzerpten zu belegen:

§ 58: . . . Ἰησοῦς Χριστὸς . . . ἀναλαβὼν . . . 6, 1: ὡν γὰρ ἡμελλε σῶζειν τὰς ἀπαρ-
τὸ μὲν παρὰ τῆς τεκούσης, τὸ πνευ- χὰς αὐτῶν αὐτὸν εἰληφέναι φάσκουσιν,³
ματικόν, τὸ δὲ ἐκ τῆς οἰκονομίας, τὸ ἀπὸ μὲν τῆς Ἀχαμῶθ τὸ πνευματι-
ψυχικόν, ⁸² ἀνέσσωσεν καὶ ἀνήνεγκεν, κόν, ἀπὸ δὲ τοῦ δημιουργοῦ ἐνδε-
ἀπερ ἀνέλαβεν, καὶ δι' αὐτῶν καὶ τὰ δύσθαι τὸν ψυχικὸν Χριστόν, ἀπὸ δὲ
τούτοις ὁμοιοῦντα. εἰ γὰρ ἡ ἀπαρχὴ τῆς οἰκονομίας ὁ περιτεθείσθαι σῶμα
ἁγία καὶ τὸ φύραμα· εἰ ἡ ῥίζα ἁγία ψυχικὴν ἔχον οὐσίαν, κατεσκευασ-
καὶ οἱ κλάδοι. μένον δὲ ἁβρήτῳ τέχνῃ, πρὸς τὸ καὶ

¹ Den Terminus für die Psychiker bringt Irenäus noch nach (das καὶ bezeichnet das Nachträgliche):

§ 56: τὸ δὲ ψυχικὸν αὐτεξούσιον Ir 6, 1: . . . τὸ ψυχικόν, ἐπεὶ καὶ αὐτε-
ξούσιόν ἐστιν.

² 8 del. Bunsen, Ruben.

³ 8, 5: καὶ ἦν ἡ ἀπαρχὴ ἁγία καὶ τὸ φύραμα.

§ 59: σπέρμα μὲν οὖν πρῶτον παρὰ τῆς ὁρατὸν καὶ ψηλαφητὸν⁶ καὶ παθητὸν τεκούσης ἐνεδύσατο, οὐ χωριθεὶς¹ ἀλλὰ χωρήσας αὐτὸ δυνάμει, ὃ κατὰ μικρὸν μορφοῦται διὰ γνώσεως· κατὰ δὲ τὸν τόπον γενόμενος εὗρεν Ἰησοῦν² Χριστὸν ἐνδύσασθαι τὸν προκεκηρυγμένον, ὃν κατήγγελλον οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος, ὄντα εἰκόνα τοῦ σωτήρος. ἀλλὰ καὶ οὗτος ὁ ψυχικὸς Χριστὸς, ὃν ἐνεδύσατο, ἀόρατος ἦν· ἔδει δὲ τὸν εἰς κόσμον ἀφικνούμενον, ἔφ' ᾧτε ὁφθῆναι, κρατηθῆναι, πολιτεύσασθαι καὶ αἰσθητοῦ σώματος ἀνέχεσθαι.³ σῶμα τοίνυν αὐτῷ ὑφάναι⁴ τῆς ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας, δυνάμει δὲ θείας ἐκ κατασκευῆς εἰς αἰσθητὸν κόσμον ἀφικνόμενον.

Auch hier dürften die Exzerpte den Text der Quelle treuer wiedergeben als Irenäus. Das Zitat bringt Irenäus Kap. 8, 3 nach 4 und bemerkt dazu: ἀπαρχὴν μὲν τὸ πνευματικὸν εἰρησθαι διδάσκοντες· φύραμα δὲ ἡμᾶς, τούτέστι τὴν ψυχικὴν ἐκκλησίαν, ἥς τὸ φύραμα (vers. lat.: substantiam) ἀνειληφέναι λέγουσιν αὐτὸν καὶ ἐν αὐτῷ συνεσταλκέναι (vers. lat.: erexisse), ἐπειδὴ ἦν αὐτὸς ζῦμη. Diese Erklärung kann nicht richtig sein; Psychisches und Pneumatisches sind in der Naturenlehre durch eine tiefe Kluft getrennt; eine pneumatische ἀπαρχή kann nimmermehr für ein psychisches φύραμα etwas bedeuten. Vielleicht sind die ἡμεῖς in der Quelle die Valentinianer, also die Pneumatiker gewesen; und der Zusatz des Irenäus: τούτέστι τὴν ψυχικὴν ἐκκλησίαν beruht auf einem Mißverständnis, das um so erklärlicher ist, als ja die Pneumatiker schließlich auch einen Teil der Psychiker für das ewige Heil retten. Übrigens legt der Text der Exzerpte die Frage nahe, ob nicht auch an dieser Stelle der griechische Text nach dem Lateiner zu korrigieren ist.

Den bei Irenäus folgenden Satz: καὶ ὑλικὸν δὲ οὐδ' ὅτιοῦν εἰληφέναι λέγουσιν αὐτόν· μὴ γὰρ εἶναι τὴν ὕλην δεκτικὴν σωτηρίας, der sich in den Exzerpten nicht findet, könnte auch Clemens gelesen haben.

Irenäus schaltet nun nach kurzer vorläufiger Andeutung der Schilderung der συντέλεια einen aus eigener, mündlicher Kenntnis stammenden Be-

¹ χωρηθεὶς Ruben.

² Ἰησοῦς Bern., Rub. Mir sehr zweifelhaft.

³ In der Hs. ist, wie mir Stählin mitteilt, ἀνέχεσθαι aus ἀντῶχεσθαι korr. Daher ἀντέχεσθαι sämtl. Edd.

⁴ Stählin: ὑφαίνεσθαι. ⁵ τῆς del. Ruben.

⁶ Diese durch Ir. 11, 3, vers. lat., Tert. und Theod. geforderte Lesart wird durch die Exc. bestätigt.

richt über die Lebensführung der Valentinianer und über ihr Verhältnis zur Großkirche ein und bringt erst in Kap. 7 die endgültige, freilich ebenfalls sehr summarische Darstellung der Endvollendung. Auch hier lassen die Übereinstimmungen zwischen ihm und den Exzerpten keinen Zweifel an einer direkten literarischen Beziehung beider zu einander:

§ 64: τὸ δὲ ἐντεθθεν ἀποθέμενα τὰ πνευματικὰ τὰς ψυχὰς ἅμα τῇ μητρὶ κομιζομένη τὸν νυμφίον, κομιζόμενα καὶ αὐτὰ τοὺς νυμφίους τοὺς ἀγγέλους ἑαυτῶν, εἰς τὸν νυμφῶνα ἐντὸς τοῦ ὅρου εἰσίσσι καὶ πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς ὁσιν ἔρχονται αἰῶνες νοεροὶ γένόμενα εἰς τοὺς νοεροὺς καὶ αἰωνίους γάμους τῆς συζυγίας.

7, 1: ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ, μεταβῆναι τοῦ τῆς μεσότητος τόπου λέγουσι λαβεῖν τὸν νυμφίον αὐτῆς τὸν σωτήρα τὸν ἐκ πάντων γερονότα, ἵνα συζυγία γένηται τοῦ σωτήρος καὶ τῆς σοφίας τῆς Ἀχαμῶθ. καὶ τοῦτο εἶναι νυμφίον καὶ νύμφην, νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν πλήρωμα. τοὺς δὲ πνευματικοὺς ἀποδοσάμενους τὰς ψυχὰς καὶ πνεύματα νοερὰ γενομένους, ἀκρατήτως καὶ ἀοράτως ἐντὸς πληρώματος εἰσελθόντας, νύμφας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς περὶ τὸν σωτήρα ἀγγέλοις.

Mit 7, 1 hat die zusammenhängende Schilderung des Irenäus ein Ende. 7, 2 beginnt ein Nachtrag zu dem Vorhergehenden, dessen Angaben sich jedoch in manchen Punkten von denen der ersten großen Darstellung unterscheiden. Aber auch in den Exzerpten ist mit § 65 ein Abschluß erreicht. Mit § 66 setzen wieder Einzelnotizen ein.

Man ist heutzutage gegen die Annahme direkter literarischer Abhängigkeit sehr skeptisch geworden. Und das mit Recht. Wo aber zwei ausführliche Darstellungen eines Systems nicht nur den gleichen Aufriß zeigen, wo man fast Paragraph für Paragraph wörtliche Übereinstimmungen konstatieren kann, wo ein Text nach dem anderen berichtet werden muß, bleibt nichts anderes übrig, als zu der Hypothese literarischer Abhängigkeit zu greifen. Nun hat Irenäus die Exzerpte nicht gelesen. Clemens hat zwar den Irenäus benutzt; da er aber wesentlich mehr mitteilt als dieser, so muß er unmittelbar aus der Quelle geschöpft haben, derselben Quelle also, die Irenäus vor sich gehabt hat. Ein ketzerbestreitendes Werk kann diese Quelle nicht gewesen sein; denn nirgends ist dem Clemens und Irenäus eine kritische, oder auch nur eine erläuternde Bemerkung gemeinsam. Es handelt sich also um ein valentinianisches Originalwerk, das sowohl dem Irenäus wie dem Clemens vorgelegen hat — eine für die kirchliche Literaturgeschichte ebenso wie für die Geschichte der Valentinianer bedeutungsvolle Tatsache.

τ πατρὸς mit Bern., Rub., Lips. πνεύματος Ms.

Was sich im einzelnen noch über diese Schrift sagen läßt, ist folgendes:

1. Der Text scheint, wie oben gezeigt, in den Exzerpten der Regel nach treuer erhalten zu sein als bei Irenäus. Die Exzerpte lesen sich fast wie eine lückenlose Darstellung; nur selten und meist dem Ende zu haben wir Auslassungen vermutet.

2. Die Quelle kann nicht da begonnen haben, wo die Übereinstimmungen zwischen Irenäus und den Exzerpten anfangen. Der fehlende erste Teil läßt sich, wenigstens dem Inhalt nach, aus der vorausgehenden Darstellung des Irenäus rekonstruieren. Zwar lassen auch die vorhergehenden Stücke der Exzerpte eine gewisse sachliche Anordnung erkennen. Speziell bilden die §§ 29—42, wie seit Heinrici immer allgemeiner zugestanden worden ist, ein zusammenhängendes Ganze. Allein der Anfang der fraglichen valentinianischen Quelle kann hier nicht gesucht werden; denn die Lehre dieser §§ widerspricht der Lehre jener Quelle in einem wichtigen Punkt: die Sophia emaniert hier erst den Christus, darauf den Demiurgen und mit ihm oder nach ihm Engelwesen und pneumatischen Samen — während die von uns besprochene Quelle Emanationen aus der Sophia vor der endgültigen Stärkung durch den Soter-Jesus nicht kennt und den Demiurgen erst später geschaffen sein läßt. Dagegen gibt Irenäus nicht nur von Kap. 1 an eine fortlaufende Darstellung des Systems, von der Kap. 4, 5 ff. ein organischer Teil ist, sondern auch die §§ 43 ff. der Exzerpte setzen eben das voraus, was sich bei Irenäus findet.

Wenn von einer *μόρφωσις κατὰ γνῶσιν* die Rede ist, so liegt die Vermutung nahe, daß vorher oder nachher von einer andersartigen *μόρφωσις* berichtet wird; in den Exzerpten findet sich dergleichen nicht; Ir. Kap. 4, 1 dagegen erzählt von einer *μόρφωσις κατ' οὐσίαν μόνον*, ἀλλ' οὐ κατὰ γνῶσιν. Die πάθη der Sophia werden nicht achtlos verstreut ὡς περ τῆς ἑνδον (§ 45). Es muß also „innen“ jemand von Leiden befreit worden sein, die ins Nichts (κένωμα) zerstreut worden sind. Es ist damit vermutlich die erste Reinigung der gefallenen Sophia durch den Horos gemeint (Ir. Kap. 2, 4). Und wenn endlich mit dem Bräutigam der „Mutter“ (§ 54), wie Irenäus zeigt, der Soter gemeint ist, der von der Schar seiner Engel umgeben ist, so erwarten wir bei der Schilderung des Pleroma von einer besonderen, nicht syzygiemäßigen Hervorbringung dieses Soter und seiner Engel zu hören: Iren. 2, 6.

Hier ist also der erste Teil unserer Quelle zu suchen.

Es gilt in dem Bericht des Irenäus nur noch einiges auszusondern und umzustellen:

1. οὐδὲ γὰρ κύριον ὀνομάζειν αὐτὸν θέλουσι (I, 3) ist Bemerkung des Irenäus, die übrigens unrichtig ist; die Valentinianer haben Jesus nicht selten κύριος genannt (Exc. § 60, 3, 7, 23 (43) 74, 67, 72).

2. Hinter διὰ δὲ τῶν ὥρων τοὺς αἰῶνας μεμηνῦσθαι θέλουσι werden die weiteren Schriftbelege einzuschieben sein, die Irenäus, wie gewöhnlich, erst später (3, 1 und 2) nachträgt. Übrigens wird Irenäus mit der Bemerkung: καὶ εἰ πού τι τῶν ἐν πλήθει εἰρημένων ἐν ταῖς γραφαῖς δυνηθεῖη προσαρμόσαι καὶ εἰκάσαι τῷ πλάσματι αὐτῶν dem Sinn dieser valentinianischen Schriftbeweise nicht ganz gerecht. Die Valentinianer haben nur solche Zahlen, die mit einer Zeitangabe verbunden waren, zu den Äonen in Beziehung gesetzt. Die einzige Ausnahme, die zwölf Apostel, ist wohl nur scheinbar eine solche. Exc. § 25 sagt: οἱ ἀποστόλοι, φησί, μετετέθησαν τοῖς δεκαδύο Ἰουδαίοις. ὥς γὰρ ὑπ' ἐκείνων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἡ ἀναγέννησις ἐφοράται.

3. In Kap. 2, 3 und 4 ist, wie Irenäus selbst bemerkt, eine andere Quelle wiedergegeben. Der Hauptbericht setzt entweder in § 5 wieder ein: μετὰ τὸ ἀφορισθῆναι ταύτην . . . oder bereits in § 4: χωριθείσης γὰρ τῆς ἐνθυμήσεως ἀπ' αὐτῆς . . .

4. Hinter 2, 6 sind die übrigen Zitate aus Kap. 3 einzuordnen, soweit sie zum Hauptbericht gehören. Bei denen, die die Tätigkeit des Horos bezeichnen, ist mir diese Zugehörigkeit zweifelhaft. Sicherlich nicht zum Hauptbericht gehört jedenfalls das erste Zitat für den Soter: τὸ δὲ σωτήρα τὸν ἐκ πάντων ὄντα τὸ πᾶν εἶναι διὰ τοῦ λόγου τούτου· πᾶν ἄρρην διανοίγον μήτραν, δηλοῦσθαι λέγουσιν. δὲ τὸ πᾶν ὦν διήνοιξε τὴν μήτραν τῆς ἐνθυμήσεως τοῦ πεπονθότος αἰῶνος . . . Dies Zitat setzt voraus, daß der Soter nicht von den Äonen gebildet, sondern von der Sophia als ihre Erstgeburt emaniert worden ist. Eine solche Lehre liegt Exc. § 29 ff. vor, nicht aber im Hauptbericht.

5. In der folgenden Darstellung sind vermutlich mehrere Quellen zusammengefloßen. Die Schöpfung der Welt aus Weinen und Lachen z. B., oder vollständiger aus Weinen, Lachen, Trauer und Furcht (Ir. II Kap. 10, 3) ist wohl in einem anderen Bericht erzählt und von Irenäus hier mit verwertet worden. Auch sonst ist dieser Abschnitt an Unstimmigkeiten reich, was wohl auf Rechnung der verschiedenen Quellen zu setzen ist. Scheiden lassen sich diese Quellen nicht mehr.

6. Kap. 4, 3 und 4 sind Zwischenbemerkungen des Irenäus. Mit 4, 5 ist der Anschluß an den eingangs besprochenen Teil der Quelle erreicht.

Die dem Irenäus und den Exzerpten gemeinsame valentinianische Quelle gibt also eine kurze, systematische Erzählung der Weltgeschichte,

ohne jede Einkleidung. Analogien für eine solche Form der Darstellung sind selten.

* * *

Zu den übrigen Stücken des Irenäus und der Exzerpte weiß ich quellenkritisch nichts zu sagen. Innerhalb der Exzerpte ist eine Scheidung nach den Zitationsformeln, wie schon Heinrici und Zahn erkannt haben, aussichtslos. Nur die §§ 29–42 heben sich als einheitlicher Bericht heraus, der sachlich am meisten mit Irenäus Kap. 11 verwandt ist. In den §§ 1–28 liegen augenscheinlich Exzerpte aus mehreren Quellen vor, aus denen sich die §§ 1–3 dadurch hervorheben, daß sie den himmlischen Erlöser schlechtweg — nicht nur gelegentlich und beiläufig — als Logos bezeichnen. Genauer aber läßt sich über alle diese Quellen nicht ausmachen.

Um so wichtiger ist es, daß Rubens These¹ nachgeprüft wird, derzufolge sämtliche längeren Ausführungen der Exzerpte valentinianisch sind und dem Clemens nur ein paar kurze Randbemerkungen verbleiben, während man bisher ganze Paragraphen als Notizen des Clemens beurteilt hatte, die wohl die spätere Verarbeitung des Materials vorbereiten sollten.

Nun läßt sich meines Erachtens mit Sicherheit zeigen, daß diese These Rubens, der auch von Arnim zugestimmt hat,² unrichtig ist.

Es handelt sich dabei zunächst um die §§ 4 und 5, 8–15, 18–20 und 27. § 17b (ἐμοὶ δὲ δοκεῖ . . .) ist, wie auch Ruben zugibt, Bemerkung des Clemens; die übrigen Paragraphen bis 28 incl. sind, von zwei Angaben über die Basilidianer und vielleicht von einer kurzen Zwischenbemerkung des Clemens (§ 7 δόξαν ὡς μονογενοῦς . . .) abgesehen, sicher valentinianisch.

Über diese genannten Paragraphen läßt sich zunächst im allgemeinen folgendes sagen:

1. Sie enthalten keinerlei Zitationsformel, was bei den sicher valentinianischen Stücken von § 1–28 fast ausnahmslos der Fall ist.

2. Sie bilden kein zusammenhängendes Ganzes, wie etwa die — ebenfalls der Zitationsformel entbehrenden — valentinianischen Stücke §§ 29–42, 43–65.

3. Sie bieten — einzeln oder mehrere zusammen — meist eine regel-

¹ Clementis Alexandrini excerpta ex Theod. Diss. Bonn. 1892.

² de octavo Clementis stromateorum libro. Ind. lect. hib. Rostock 1894.

rechte Argumentation, während die sicher valentinianischen Stücke fast ausnahmslos einfach berichten.

4. Sie enthalten nichts charakteristisch Valentinianisches, während die von uns als sicher valentinianisch bezeichneten Stücke auch ohne Zitationsformel keinen Zweifel über ihren valentinianischen Ursprung, zum mindesten über ihren nichtkirchlichen Charakter lassen würden.

5. Sie enthalten nichts, was der Kirchenlehre, genauer: was der Theologie des Clemens widerspräche. Daß in § 14 der Seele Körperlichkeit zugeschrieben wird, was Clemens andernorts leugnet (z. B. Strom VI, S. 825 P, 246 D), fällt um so weniger ins Gewicht, als es sich in § 14 um die Erklärung von Schriftstellen handelt, die eine solche Auffassung allerdings nahelegen¹.

6. Sie können für valentinianisch nur unter der Voraussetzung gehalten werden, daß eine Quelle zugrunde liege, in der die Lehre der Valentinianer durch kirchliches Dogma und h. Schrift bis zur Unkenntlichkeit erweicht und der Kirchenlehre angenähert ist², bez. wenn man in dieser Quelle einen valentinianischen Lehrer noch viel unbefangener sich in kirchlicher Ausdrucksweise ergehen sieht als es etwa Ptolemäus im Brief an die Flora tut.

7. Methodisch ist die leichtere Annahme die, daß diese Stücke dem Clemens gehören und nicht den Valentinianern; denn Clemens ist, wie wir zum Teil bereits gesehen haben, in den Exzerpten schon vertreten, während wir für die Valentinianer erst wieder eine besondere, im übrigen gänzlich unbekannte Quelle annehmen müssen.

Gehen wir zunächst auf die §§ 8—15 ein. § 10 enthält eine Argumentation über die Beschaffenheit der Engel; in den folgenden Paragraphen wird diese Argumentation fortgesetzt. Die Wesen, von denen wir hören, sind: πατήρ, υἱός, 7 ἄγγελοι πρωτόκτιστοι, die ἀρχάγγελοι und ἄγγελοι. Die πρωτόκτιστοι sind gewiß nicht identisch mit den 7 πύλοι die nach § 47 von der Sophia zuerst, noch vor dem Demiurgen, geschaffen werden (so Ruben S. XX); jene πύλοι sind die sieben Planeten, die das Haus der Sophia tragen, d. h. die Welt als εἰμαρμένη lenken und die Sphäre des Demiurgen ausmachen; während hier die πρωτόκτιστοι in keinem derartigen Verhältnis zur Welt stehen. Wie könnte auch von diesen Geschöpfen der Sophia gesagt werden, daß sie den Sohn

¹ Besonders die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus. Vgl. auch die vorsichtige Ausdrucksweise VI, 52 (S. 767 P): ἢ καὶ αὐμάτων προαγορεύεται.

² Auch Ruben muß gestehen (S. XXII f.): ceterum quod aeonum nulla fit mentio, vides, quantum iam ecclesiae doctrina valuerit!

sehen, den doch der Demiurg nicht sieht, und im Sohn den Vater selbst.¹ Sind aber die πρωτόκτιστοι nichts anderes als die obersten Engel, die zwischen dem Sohn und den Erzengeln stehen — wohlgemerkt: nicht Äonen, sondern Engel —, und zur Welt keine Beziehung haben, auch nicht etwa mit den begleitenden Engeln des σωτήρ identifiziert werden können, so wird kein Unbefangener verkennen können, daß wir hier kirchliche Lehre und nicht Valentinianismus vor uns haben. Ist aber § 10 kirchliche Lehre, so auch § 11—15, die mit diesem aufs engste zusammenhängen.

§ 19 beginnt mit den Worten: καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἄνθρωπος γενόμενος, ἀλλὰ καὶ ἐν ἀρχῇ ὁ ἐν ταυτότητι λόγος κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος ὁ υἱός. καὶ πάλιν σὰρξ ἐγένετο διὰ προφητῶν ἐνεργήσας· τέκνον δὲ τοῦ ἐν ταυτότητι λόγου ὁ σωτήρ εἶρηται . . . Diese Unterscheidung zwischen dem mit dem Vater identischen Logos und dem, der κατὰ περιγραφὴν Mensch, d. h. Sohn geworden ist, ist eben die Logoslehre des Clemens und wäre als valentinianische Äußerung schlechthin unbegreiflich. Und wenn es weiterhin heißt: „ἐνδύσαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα“. οἷον· εἰς αὐτὸν πίστευσον, τὸν ὑπὸ θεοῦ κατὰ θεὸν τὸν ἐν θεῷ λόγον κτισθέντα, so ist das wiederum ein christliches, kirchliches Glaubensbekenntnis und kein valentinianischer Satz. So fallen auch der 19. und der damit unmittelbar verbundene, kleine 20. Paragraph dem Clemens zu; damit aber zugleich § 8, der die Argumentation über den ἐν ταυτότητι λόγος bereits begonnen hat, und sich ausdrücklich als clementinisch einführt² und nicht etwa von dieser Einleitung abgetrennt werden kann.

§ 9 handelt von der Verschiedenheit des Glaubens, vor allem von dem Vorzug der Berufenen und Auserwählten. Die Ausführungen gipfeln in dem Satz: πάντες μὲν οὖν κέκληνται ἐπ' ἱερός . . . ἐκλέγονται δὲ οἱ μᾶλλον πιστεύσαντες. Im Munde eines Valentinianers wäre das ein Hohn auf alles, was uns sonst als valentinianisch bekannt ist. Das ist doch das Zentrum der ganzen valentinianischen Weltanschauung, daß eben nicht alle gleichmäßig berufen sind, sondern daß die Naturen von Ewigkeit her festgelegt sind. Natürlich werden sich die Valentinianer, wie alle Gnostiker, für ihre Lehre von den naturhaften Wertunterschieden zwischen den Menschen auf dieselben Stellen von den Auserwählten und

¹ § 12: οἱ πρωτόκτιστοι οὖν τὸν τε υἱὸν ὁρῶσι καὶ ἑαυτοὺς καὶ τὰ ὑποβεηκότα ὡς περ καὶ οἱ ἀρχάγγελοι τοὺς πρωτοκτίστους . . . Über die Stufenleiter ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι, πρωτόκτιστοι vgl. auch Zahn, Forsch. III, 98.

² ἡμεῖς δὲ τὸν ἐν ταυτότητι λόγον . . .

Berufenen gestützt haben, die sich Clemens hier notiert hat; aber was ganze das anders, als daß eben auch Clemens ein Gnostiker ist, dessen beweist Seele erfüllt ist von den hohen Vorrechten eines auserlesenen Gotteskindes?

Ähnlich steht es mit § 4 und 5, von denen Ruben wiederum selbst zugestehen muß, daß sie der haeretici errores entbehren (S. XVIII). Ja, die Christologie des § 4 ist sicherlich nicht valentinianisch; denn wie könnte ein Valentinianer von dem herabgestiegenen Soter behaupten: αὐτὸς γὰρ καὶ ἄνω φῶς ἦν καὶ ἔστι, τὸ ἐπιφανέν ἐν σαρκὶ καὶ τὸ ἐνταῦθα ὀφθέν οὐχ ὕστερον τοῦ ἄνω. οὐδὲ διεκέκοπτο ἢ ἄνωθεν μετέτθη δεῦρο, τόπον ἐκ τόπου ἀμείβον, ὡς τὸν μὲν ἐπιλαβεῖν, τὸν δὲ ἀπολιπεῖν· ἀλλ' ἦν τὸ πάντῃ ὄν, καὶ παρὰ τῷ πατρὶ κἀνταῦθα· δύναμις γὰρ ἦν τοῦ πατρὸς! Das Interesse an der Identität des erschienenen Herrn mit dem eingeborenen Sohn des Vaters ist hier wie in § 7 (s. o.) kirchlich, nicht valentinianisch. Auch der Gebrauch von οἰκονομία im Sinne des göttlichen Heilsratschlusses (§ 5) ist spezifisch kirchlich, während die Valentinianer ebenso wie alle anderen Gnostiker darunter die Weltregierung durch die Planeten oder die εἰμαρμένη bez. durch die Sophia verstehen.

Schon um dieses kirchlich gebrauchten Terminus οἰκονομία willen mußte auch der § 27 dem Clemens zugeschrieben werden, wenn ihn nicht bereits das von uns zur Genüge besprochene Schema: θεός, λόγος, πρωτόκτιστοι, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι mit den clementinischen §§ 10—15 verbinde. § 27 schildert den Aufstieg der Seele: wie sie ihr niederes Teil an der Grenze des κόσμος νοητός zurückläßt, nun vom Logos selbst beseelt wird und Gott von Angesicht zu Angesicht schaut. Wenn es in diesem Zusammenhang heißt: die Seele gelangt zur Erkenntnis und Erfahrung der Dinge selbst, ist so nicht mehr Braut, sondern schon λόγος und bleibt bei dem Bräutigam mit den Erstberufenen und Erstgeschaffenen, so ist das nicht die valentinianische Vorstellung von den Pneumatikern, die sich mit ihrem Syzygos-Engel verbinden, sondern ein kirchlicher Ansatz (οὐκ ἔτι νύμφη!) zur Lehre von dem bräutlichen Verhältnis der Einzelseele zu Christus. Auch der Schlußsatz, der unter κύριος den erhöhten Sohn des Vaters versteht¹, macht den kirchlichen Charakter dieses Stückes unbestreitbar. Daß das λόγος γίνεσθαι identisch sei mit dem ἀπηνδρώσθαι in § 21 (Ruben²) ist ganz aus der Luft ge-

¹ ὥστε τὸ μὲν τῆς οἰκονομίας ἦν τὸ πέταλον περικεῖσθαι καὶ μαρτυρεῖν εἰς γινώσκειν· τὸ δὲ δυνάμει τὸ θεοφόρον γίνεσθαι τὸν ἄνθρωπον προσεχῶς ἐνεργούμενον ὑπὸ τοῦ κυρίου καὶ καθάπερ σῶμα αὐτοῦ γινόμενον.

² S. XX. Die Parallelen aus Clemens bringt R. selbst zur Stelle bei. Das Gewicht

griffen. Denn hier handelt es sich um eine vom Logos beseelte, im Aufstieg am Ziele angelangte Seele, dort um die Vereinigung der Pneumatiker mit ihrem Syzygos, d. h. um die spezifisch valentinianische, auch in § 64 wiederkehrende Lehre.

Es bleibt nach alledem nur noch § 18 übrig, über dessen Herkunft Zweifel obwalten könnten. Er beginnt mit den Worten: ὁ σωτὴρ ὤφθη κατιῶν τοῖς ἀγγέλοις· διὸ καὶ εὐηγγελίσαντο αὐτόν. ἀλλὰ καὶ τῷ Ἀβραάμ καὶ τοῖς λοιποῖς δικαίοις τοῖς ἐν τῇ ἀναπαύσει οὖσιν ἐν τοῖς δεξιοῖς ὤφθη (Joh 8, 56). So konnte gewiß auch ein Valentinianer reden. Allein wie die von Ruben beigebrachten Parallelen belanglos sind, da wir die betreffenden Stellen bereits als clementinisch erkannt haben, wie sich die Vorstellung von der „Rechten“, zu der die Frommen gelangen, auch bei Clemens nachweisen läßt¹, ja bei ihm besser als bei den Valentinianern, die nur von δεξιοὶ ἄγγελοι reden, so wird man nicht leugnen können, daß dieser Paragraph ebensogut dem Clemens gehören kann, ja daß diese letztere Annahme, zumal im Hinblick auf die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung die leichtere ist. Ich sehe demnach keinen Grund, den § 18 nicht ebenfalls dem Clemens zuzuweisen.

Es ergibt sich somit, daß Rubens These unhaltbar ist. Damit fallen auch seine übrigen Hypothesen über die zeitliche und geographische Bestimmung der einzelnen Stücke der Exzerpte in sich zusammen — fehlte es diesen Hypothesen doch ohnehin an der nötigen Besonnenheit, Es geht nun einmal nicht an, ohne eine Heranziehung der übrigen Quellen innerhalb der Exzerpte frischweg zwischen älterer und jüngerer Lehre zu unterscheiden, ja sogar von einer Entwicklung bei Valentin selbst zu erzählen!²

Vielmehr sind und bleiben die genannten Paragraphen, die seiner Zeit Zahn als clementinisch bestimmt hat, Eigentum des Clemens und nicht der Valentinianer. Hinzuzufügen ist lediglich, daß vielleicht auch die §§ 24 und 31 Bemerkungen des Clemens enthalten.

§ 24 lautet: λέγουσιν οἱ Οὐαλεντινιανοί, ὅτι ὁ καθεὶς³ τῶν προφητῶν

seiner Gründe ist auch ihm recht zweifelhaft, so daß seine letzte Zuflucht ist: sed unum cap. 27 exceptorum titulo non respondere, quis credet?

¹ Die Hauptstellen bringt auch R. (S. XXII). Dagegen besagt die von ihm als Gegengrund angeführte (Strom. V, S. 689 P, III, 56 D), die Gott als über alle Eigenschaften erhaben darstellt, gar nichts.

² ... Hanc igitur doctrinam, cum seni Valentino adscribam, invenis ea verba credo ... (S. XXVIII.)

³ Stählin: οὐδεὶς oder ὁ κατὰ [τὴν παλαιὰν διαθήκην μόγις] εἰς ... Ruben (nach Usener) καθ' ἑνα. Der Satz hat aber nur dann einen Sinn, wenn er zum Ausdruck bringt,

ἔσχεν πνεῦμα ἑξαίρετον εἰς διακονίαν, τοῦτο ἐπὶ πάντας τοὺς τῆς ἐκκλησίας ἑξεχύθη. διὸ καὶ τὰ σημεῖα τοῦ πνεύματος, ἰάσεις καὶ προφητεῖαι διὰ τῆς ἐκκλησίας ἐπιτελοῦνται. ἀγνοοῦσι δὲ ὅτι ὁ παράκλητος προσεχῶς ἐνεργῶν νῦν τῇ ἐκκλησίᾳ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἐστὶ καὶ δυνάμει τῷ προσεχῶς ἐνεργήσαντι κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην. Der Schlußsatz ist wohl Bemerkung des Clemens.

§ 31 beginnt: ἀλλὰ καὶ εἰ ὁ κατελθὼν εὐδοκία τοῦ ὄλου ἦν· ἐν αὐτῷ γὰρ πᾶν τὸ πλήρωμα ἦν σωματικῶς. ἔπαθε δὲ οὗτος, δηλονότι καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σπέρματα συνέπαθεν. δι' ὧν τὸ ὄλον καὶ τὸ πᾶν εὐρίσκεται πάσχον. Vielleicht enthält der anakoluthische, durch Kol 2, 9 begründete Bedingungssatz ein Zugeständnis des Clemens an die valentinianische Ausdrucksweise. Sicherheit läßt sich darüber nicht gewinnen. Ebenso wenig darüber, ob das εἰκότως ὑπὲρ ἡμῶν δέονται am Schluß von § 35 vorläufiges Stichwort des Clemens für seine spätere Widerlegung ist oder anakoluthisches Exzerpt. Die Entscheidung ist in beiden Fällen sachlich ohne Belang.

Endlich wird dahingestellt bleiben müssen, ob die §§ 82—86 von Clemens oder von einem Valentinianer geschrieben worden sind. Für die erstere Annahme spricht das Fehlen jeder Zitierung, jedes charakteristisch valentinianischen Terminus; für die letztere spricht der Umstand, daß der Übergang von den vorausgehenden valentinischen Stücken sich so unmerklich vollzieht, daß es schwierig wäre, eine Grenze zwischen Exzerpt und zwischen Bemerkung des Clemens zu ziehen. Die von Zahn und Ruben aufgewiesenen Beziehungen zum Vorhergehenden bestehen zum größten Teil wirklich, sind aber kein zwingender Beweis; denn auch in den §§ 1—28 hat Clemens seine Zusätze und Bemerkungen nicht selten unter Bezugnahme auf die eben exzerpierten Aussagen der Valentinianer niedergeschrieben. Und da uns so gut katholische Aussagen über die Taufe aus valentinianischer Feder sonst nicht begegnen, halte ich es für geraten, bei einem non liquet zu bleiben, so bedeutsam eine sichere Entscheidung auch für die Beurteilung der Valentinianer gerade an diesem Punkte sein könnte.

daß der Geist, den im alten Bunde nur die einzelnen Propheten hatten, jetzt über alle Glieder der valentinianischen Gemeinde ausgegossen sei.

Miszellen.

Hiesus-Ihesus und verwandte Fragen.

Über diese Formen sagte zuletzt Traube, *Nomina sacra* p. 149 unter Hinweis auf die Untersuchung von Wordsworth-White zu Mt 1, 1 u. p. 776 und ausdrücklicher Erwähnung meiner Verweisung auf des Hieronymus *interpretatio hebraicorum nominum*:

„Hiesus war vielleicht die älteste Form im Lateinischen. Iesus war wohl vor Hieronymus schon im Gebrauch; aber erst er hat Hiesus zu Gunsten der nichtaspirierten Form verdrängt. Für die Werke und Übersetzungen des Hieronymus scheint in der Tat Iesus die berechtigte Schreibung zu sein. Ihesus ist eine jüngere Form, die sich erst seit dem 6. Jahrhundert nachweisen läßt; veranlaßt war sie, wie auch Hiesus, durch das Bestreben der Dreisilbigkeit des Wortes gerecht zu werden.“

Traube gibt dann die Belege.

a) Für Hiesus sprechen die eigenartigen Kompendien in K (hi, hī^s (62 mal) h̄s, h̄s^s, hīⁿ, hī^m, hī^v, īs (fol. 2, 7 dafür liest Turner hī^s), ihⁿ ihⁿ (1 mal). Ausgeschrieben im Laudianus, Cavensis, beidemale neben Ihesus.

b) Iesus ausgeschrieben für Jesus Christus nie, aber für Jesus Naue usw.

c) Ihesus: Der älteste Beleg für diese Form scheint in den Florentiner Digesten fol. 16 vor der Const. Tanta (ed. Mommsen I p. XXXII*) vorzuliegen. Da Justinian die Kürzungen verboten hatte, wurde hier mit allen Buchstaben geschrieben: in nomine domini dei nostri Ihesu Christi. Dann der Laudianus, Cavensis (s. o.)

„Aber, wie gesagt, Jesus Christus begegnet ausgeschrieben in Handschriften gar nicht, Hiesus Christus und Ihesus Christus findet sich ungemein selten. Die Regel war statt der beiden Worte die Kurzform zu setzen.“

Diesen paläographischen Ausführungen habe ich nichts beizufügen;

nur die Entstehung der beiden Formen möchte ich nicht aus dem Bestreben erklären der Dreisilbigkeit des griechischen Wortes gerecht zu werden; sondern näher daraus, den Stimmeinsatz zwischen *l* und *η* auszudrücken. Das hätte zunächst zu *ihesus* geführt. Nun ist aber allgemein griechisches Sprachgesetz, das zum Teil auch auf lateinischem Boden Geltung hat, daß Aspiration aus der Mitte des Worts an den Anfang tritt, daher die Griechen aus Abraham ganz ähnlich *habraam* machten (s. meine Septuagintastudien 5, 7f). So wurde nun *ihesus* auch *hiesus* gesprochen und geschrieben.

2) Aus demselben phonetischen Grund und nicht bloß aus Angleichung an *ἱερός* erklärt sich auch die Aspiration von Jerusalem usw., und Westcott-Hort haben in ihrem § 408 „breathing of proper names“ ganz unrecht getan, die Urkunden zu verlassen und dem Hebräischen oder Aramäischen zu folgen, also speziell allen Namen, die mit hebräischem Jod beginnen, den Lenis zu geben. „Kein besserer Grund als die falsche Angleichung an *ἱερός* könne für die Weigerung angegeben werden *Ἱερεμίας*, *Ἱερεϊχώ*, *Ἱεροσόλυμα*, *Ἱερουαλήμ* zu schreiben.“

In § 409 führen sie selbst an, daß Gal 2, 14 und Susanna 56 die besten Zeugen *οὐχ loudaïκως*, *οὐχ louda* hätten, an den einzigen Stellen, wo Gelegenheit für Aspiration bei einem solchen Namen sich finde. „It seems to follow, that where *ἡ* at the beginning of proper names was transliterated by *lou-* (and by analogy *ἡ* by *lw-*), the aspirate sound coalesced in pronunciation with the semi-vowel. On this view *loudaïoc* and all derivatives of *louda*, together with *lwράμ* and *lwαφάρ*, should always carry the rough breathing. We have however refrained from abandoning the common usage in the present text.“

Man sieht, wie nahe Westcott-Hort der richtigen Lösung waren; die ältesten Zeugnisse zu sammeln und zu beachten, ist erste Pflicht.

Wie verkehrt in diesem Fall Prinzipien sind, möge auch ihre Bemerkung zeigen: This principle sanctions . . . also *Ἀλληλουιά* as well as *Ὠσαννά* (= Hosanna); als ob nicht für das Aramäische eben die Verwandlung des Hiphil in ein Aphel (Spiritus asper in lenis) bezeichnend wäre.

3) Diese Beispiele vom Vorrücken der Aspiration von der Mitte des Worts an den Anfang legen mir die Frage nahe: seit wann die Aspiration in Handschriften bezeichnet werde. Was die gewöhnlichen Paläographen sagen, weiß ich. In meiner Einführung ins N. T. habe ich auch auf zwei hierhergehörige Zeugnisse Augustins hingewiesen. Meine Frage geht speziell dahin: wie mag es Origenes gehalten haben,

als er in seiner Hexapla hebräische Wörter zu umschreiben hatte, die einen Hauchlaut in der Mitte hatten. Wieder weiß ich, was Field zu dieser Sache sagt. Aber:

In Bianchini's Evangeliarium quadruplex findet sich ein Specimen characterum insignis Codicis Barberini signati numero V, qui scriptus videtur circa saeculum Christi VIII et continet XII Prophetas Minores, ac tres Majores, scilicet Isaiam, Ieremiam et Ezechielem, cum Lectionibus marginalibus Aquilae, Symmachi, Theodotionis et aliorum.

Dies Spezimen gibt Oseae 11, 1 und dabei:

ΟΥΕΛΒΗΘΥ

und weiterhin, offenbar um das scharfe Šade wiederzugeben:

ÖYMEMMIČPAIM

Sind diese Zeichen erst von dem Schreiber dieser Handschrift beigelegt? oder hat schon Origenes derlei kritische Punkte und Zeichen verwendet? Dies wäre ein weiteres Blatt in seinem Ruhmeskranz.

Ich muß mich begnügen die Frage zu stellen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Ein arabisches Zitat von Mt 28, 18. 19.

In Bd. IV, 346 machte ich darauf aufmerksam, wie Mt 28, 18f. in der Peschito laute; s. dazu jetzt auch Burkitt in seiner Ausgabe des Evangelion da Mepharreshe I, 172. II, 279.

The Monist (XV, Nr. 1 January 1908) bringt eine englische Übersetzung des das Christentum betreffenden Abschnitts von Schahrastani's Religionsparteien u. Philosophenschulen (übersetzt von Th. Haarbrücker). Schahrastani nennt vor den 4 Evangelien eine Zusammenstellung derselben; das ist natürlich das Diatessaron; dann zitiert er den Schluß des Matthaeus und Eingang des Johannes. Der englische Bearbeiter A. J. Edmunds (Philadelphia) nennt (p. 122) das erstere Zitat „a confused quotation from John XX, 21 and Matthew XXVIII, 19“; es ist eben die auch in das Armenische und Persische übergegangene Form der Peschito. Schahrastani war ein Perser des 12. Jahrhunderts.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Der Sohn der Maid.

Bruder hat in seiner Konkordanz unter ἄνθρωπος 82 Stellen der Evangelien angesternt, an denen der Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

vorkommt. An all diesen Stellen hat die vorlutherische deutsche Bibel den Ausdruck Sohn der Maid in den 9 verschiedenen Schreibungen (meit, mayt, meid, maid, mayd, meide, maide, mayde, meyde) mit folgenden Ausnahmen:

1) Mt 26, 24 an erster Stelle = Mk 14, 21 an beiden Stellen = Lk 22, 22 (wo der Ausdruck nur einmal vorkommt).

2) Mt 26, 64 und an der ähnlichen Stelle Mt 13, 26 (aber nicht an der parallelen 14, 62).

3) Lk 6, 5 der son des menschen ist joch ein herr des sambstags.

4) Mt 25, 13 fehlt das entsprechende Satzglied.

In dieser Übersetzung ist Prinzip, und es ist merkwürdig, daß sie bei den neueren Erörterungen über die Bedeutung des Ausdrucks o u. τ. α. so wenig Beachtung fand. Samuel Berger schrieb 1887 im ersten seiner Artikel über La question du Codex Teplensis, in welchem er die Schriften von H. Haupt, Fr. Jostes u. L. Keller über den waldensischen Ursprung dieser Bibel besprach (Bulletin de la Société d'Histoire Vaudoise N. 3. Déc. 1887, Torre Pellice p. 26):

La Bible des Vaudois rend toujours l'expression de »Fils de l'homme« par »*filh de la vergena*«, et nous retrouvons cette expression dans plusieurs des plus anciens écrits vaudois; de même le manuscrit de Tepl écrit, 72 fois sur 79, »sun der maid«. Cette coïncidence remarquable ne suffit pas encore à créer la certitude. En effet, la version vaudoise (ou provençale) n'est pas seule à employer l'expression de »Fils de la Vierge«; on la retrouve employée, dans le même sens, dans une Apocalypse normande, dans un Nouveau Testament picard copié en Italie et dans la Bible catalane, mais, chose remarquable, les versions allemandes, s'il faut en croire ceux qui les ont étudiées de près, sont constantes, à l'exception de celles que nous étudions, dans l'emploi du mot »sun des menschen«, en sorte que nous devons, jusqu'à preuve du contraire, considérer les mots »sun der maid« comme une traduction littérale de »filh de la vergena«.

Ich habe den Abdruck des Codex Teplensis, den P. Klimesch 1884 besorgte, nicht zur Hand, ich weiß daher nicht ob Bergers Zahlangaben 79 : 72 für diese Ausgabe zutreffen; nach der Kollation in Kurrelmeyers deutscher Bibel (Lit. Verein 234) sollte es heißen 81 : 74. Doch dies ist Nebensache.

Wichtiger ist, daß sich die Übersetzung sun des menschen in den anderen Drucken der vorlutherischen deutschen Bibel sehr einfach erklärt. Denn diese gehen alle auf die Revision zurück, welche Günther

Zainer 1477 vornahm, wobei neben andern Änderungen auch diese Eingang fand.

Ob auch noch in einem der nur handschriftlich überlieferten Übersetzungszweige maid sich findet, weiß ich nicht.

Die Hauptsache aber ist, daß das Zusammentreffen mit der provenzalischen Bibel dann wichtig wäre, wenn 1) die Deutung des τοῦ ἀνθρώπου sich sonst nicht fände und wenn 2) die Vermeidung der „Maid“ in den oben angeführten Stellen auch in der Waldenserbibel statthätte. Die zweite Frage kann ich nicht beantworten; zur ersten liegen Parallelen in der exegetischen Tradition der ältesten Zeit vor. Doch würde das den Zusammenhang der deutschen Bibel mit den Waldensern nicht ausschließen, denn die Waldenser haben selbstverständlich auch nur einer alten Tradition gefolgt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Ein weiteres Wort für das Wörterbuch des Griechischen Neuen Testaments?

Luther hat Mt 7, 25 u. 27 beidemale das gleiche Zeitwort „und stießen an das Haus“; so auch das Lateinische (irruerunt), das Syrische, das Englische vor der Revised Version („beat upon“); neuestens Kurt Stage („warfen sich auf“). In andern Sprachen wird es nicht anders sein. Wer sorgfältiger vorging, wechselte mit dem Ausdruck; Weizsäcker: „stießen auf, schlugen an“; Joh. Weiß: „stürzten sich auf, stießen auf.“ Aber keiner der neueren deutschen Kommentare erörtert mit Gründlichkeit die griechische Lesart von V. 25: προσέπτεον kann spätere Orthographie für προσέπαιον sein. Das hat Lachmann 1842 in seinen Text gesetzt, der holländische Philologe Naber gebilligt (Mnemosyne 1881, 276). Franssen in einer von Baljon in seinem N. T. zur Stelle angeführten Arbeit über die Konjekturen zu Mt besprochen; 1901 hat es auch Blaß wieder in den Text gesetzt (s. den Anhang in meiner Ausgabe und Blaß in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie IV, 22, worauf er in seiner Ausgabe verweist). In den Berichtigungen u. Zusätzen zur 2. Aufl. seiner Grammatik sagt er S. XI (nicht „XII“, wie im Register S. 334 steht), daß er diese Lesart Lachmanns „vielleicht doch mit Unrecht“ aufgenommen habe; προσπαίειν sei überhaupt kaum belegt. Auch im A. T. ist es für Symmachus Ps 90 (91) 12, wo G προσκόπτειν hat, nicht ganz sicher; sonst wäre dies die hübscheste Parallele. Sehr lehrreich ist das „beat“ der englischen Bibel. Diese Übersetzer haben sicher

nicht an προσπαίειν, sondern an προσπίπτειν gedacht, das aber unwillkürlich nach προσκόπτειν V. 21 übersetzt; wie umgekehrt die Vulgata προσκόπτειν mit irruere nach προσπίπτειν in V. 25. Jedenfalls darf man aber nicht für die 2. Stelle einen stärkeren Ausdruck wählen als für die erste (so Weymouth: „beat against“ und „burst upon“). Im zweiten Fall bedarf es nur einer kleineren Gewalt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zu Band 7, 278; 8, 241 (Mt 10, 32; Lk 10, 8).

An den genannten Stellen habe ich im Gegensatz zu der gegenwärtigen Strömung, die Semitismen im neutestamentlichen Griechisch möglichst zu beschränken, gezeigt, daß ὁμολογεῖν mit ἐν in Mt 10, 32; Lk 10, 8 ein solcher Semitismus sei, der deswegen Griechen wie Herakleon, Clemens von Alexandria, Chrysostomus zu den gezwungensten Deutungen veranlaßte. Es lohnt sich nachzutragen, wie er auch ins Lateinische wanderte, und dort demselben Schicksal unterlag. Tertullian, Scorpiace 9 (I, 164 der Wiener Ausgabe) zitiert: omnis igitur qui *in me* confessus fuerit coram hominibus, et ego confitebor *in illo* coram patre meo und erklärt dies so:

qui se Christianum confitetur, Christi se esse testatur; qui Christi est, *in Christo* sit necesse est. si in Christo est, *in Christo* utique confitetur, cum se Christianum confitetur. hoc enim non potest esse, nisi sit *in Christo*. porro *in Christo* confitendo Christum quoque confitetur, qui sit in ipso, dum et ipse in illo est, utpote Christianus . . . etsi non directo pronuntiavit „qui me confessus fuerit“ non est diversus actus quotidianae confessionis a sensu dominicae pronuntiationis.

Nachher führt er aus, daß bei der Verleugnung der Akkusativ, nicht die Präposition stehe, redet aber doch zuerst davon qui *in Christo* negaverit, Christum negabit et qui in Christo confessus fuerit, Christum confitebitur. Trotzdem apparet non ad alium modum negationis pertinere, quod de ea aliter dominus pronuntiavit, quam de confessione, dicendo: „qui *me* negaverit“, non „qui *in me*“.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Ein eilfter Einfall zu Apostelgeschichte 2, 9.

An „Judäa“ zwischen „Mesopotamien“ auf der einen Seite und „Kappadozien, Pontus und Asien“ auf der andern, hat man längst Anstoß genommen. Tertullian bietet Armenien, andre Syrien, das auch Blaß

billigt, Seb. Schmid wollte Indien, Barth Idumäa, Mangey Cilicien, wieder andere Bithynien, Lydien¹, Ionien. Daß auch hier die Assyrologie helfen soll, ist in unsern Tagen nicht verwunderlich, also empfiehlt man das Land Yaudi. Am besten ist Burkitt's Gordyaa.

Wie ich den Eingang des jüdischen Kriegs bei Josephus las, er habe sein Werk aus seiner Muttersprache übersetzt, daß auch Griechen u. Römer lesen könnten, was Parther und Babylonier, die fernsten Araber und unsre Stammverwandten jenseits des Euphrat u. die Adiabener wissen, kam mir der Einfall, ob nicht an dies Gebiet auch in Acta 2 zu denken sei. Allerdings heißen seine Einwohner bei Josephus stets Ἀδιαθηνοί, das Gebiet selbst Ἀδιαθηνή (im griech. Thesaurus Ἀδιαθήνη). Aber wie Essener u. Essäer, Emesener u. Emesäer etc. ganz promiscue gebraucht werden, so wäre auch ein Ἀδιαθαία nicht unmöglich. Daß dies graphisch und sachlich ganz gut passen würde, ist zumal nach dieser Josephus-Stelle außer Zweifel. Selbstverständlich gebe ich das nur als einen Einfall, zumal da auch der lateinische Thesaurus nur Adiabene kennt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Apostelgeschichte 4, 20 in den vorlutherischen deutschen Bibeln.

Dieser Vers ist in den Handschriften (Tepl, Freiberg) und ersten Drucken (Mentel, Eggestein, Pflanzmann) der alten deutschen Bibel ganz richtig übersetzt: Wann wir mugen nichts gelassen nicht zereden die dinge die wir sachen und horten. Daraus machte Zainers Revision von 1477, der alle folgenden Drucke treu blieben:

das wir nit von dem reden, den wir gesehen und gehört haben. Diese Änderung legt die Frage nahe: gibt es eine Handschrift oder einen Druck der Vulgata mit der Lesart "quem" für "quae"? Daß drei Handschriften DIV dies "quae" als "que" schreiben, führt die neue Ausgabe von Wordsworth-White an. Aus solchem "que" konnte sehr leicht "quē" und "quem" entstehen. Es wäre lehrreich zu erfahren, ob dies "quem" sich wirklich irgendwo findet, oder ob nur ein Mißverständnis Zainers vorliegt.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

¹ 1 Chron 4, 18 haben alle 14 Drucke der vorlutherischen deutschen Bibel und sicher auch manche Vulgatazeugen indaia statt iudaia.

Zur Apostelgeschichte 2, 9.

Alle unsere Handschriften lesen an dieser Stelle Ἰουδαίαν zwischen Μεσοποταμίαν und Καππαδοκίαν. Tertullian und Augustin aber hatten einen Text, der Ἀρμενίαν voraussetzte¹, während sonst Hieronymus in seinem Kommentar zu Jesaja uns die Lesart Συρίαν bietet.² Diese Verschiedenheit zwischen unseren Handschriften und den alten Kirchenvätern legt die Frage nahe, ob die gemeine Lesart Ἰουδαίαν in dem Urtext der Apostelgeschichte stand.

Die Erwähnung Judäas in diesem Zusammenhang ist freilich eine große Schwierigkeit³, da es ganz sinnlos ist zu sagen, daß die Juden selbst diese wunderliche Redeweise verstanden.⁴ Vielmehr ist die Lesart Ἰουδαίαν der Irrtum eines Abschreibers⁵, und demgemäß haben moderne Kritiker die folgenden Konjekturen vorgeschlagen⁶: Idumäa (Caspar, Barth, Spitta), Indien (Lorinus, Erasmus, Schmid), Ionien (Cheyne), Bithynien (Hemsterhuis, Valckenaer), Cilicien (Mangey), Lydien (Bryant), Gordyäa (Greve, Burkitt), und auch das nordsyrische Königreich von Yaudi (Gunkel). Aber alle diese Konjekturen scheinen mir mehr oder minder unwahrscheinlich, denn daraus kann man die verschiedenen Lesarten nicht erklären, die uns in den Handschriften und bei den Kirchenvätern überliefert sind.

Ich will hier Ἀραμαίαν statt Ἰουδαίαν lesen. Zwar ist uns das Wort Ἀραμαία selbst nicht bewahrt, aber Strabo und Josephus erwähnen die Ἀραμαῖοι als identisch mit dem Volke, das die Griechen Σύροι oder Σύριοι nannten.⁷ Ἀραμαῖοι war ihr einheimischer Name, und es scheint ganz wahrscheinlich, daß ihr Land Ἀραμαία genannt wurde. Da ja Strabo und Josephus, bei denen allein ich Ἀραμαῖοι gefunden habe, den Volksnamen sehr selten gebrauchen⁸, so dürfte man sich nicht wundern, den Landesnamen in der erhaltenen Literatur nicht zu finden. Anderswo freilich in der Apostelgeschichte wird diese Gegend Syrien genannt⁹, aber diesen späteren Kapiteln liegen andere Quellen zu Grunde. Vielleicht hatte auch in den ersten Kapiteln der Verfasser geschriebene

¹ Tertull. Adv. Jud. 7; August. Contra Fund 9.

² Hieron. Esa. II, 10.

³ Vgl. Blaß: Acta Apostolorum, ad hoc.

⁴ Vgl. Schmiedel, in Encyclopaedia Biblica, 4766.

⁵ Vgl. Brown, in Encyclopaedia Biblica, 1704.

⁶ Vgl. Clemen, in Studien und Kritiken, 1895, S. 318, Anm. 1.

⁷ Vgl. Strabo I, p. 42; XIII, p. 627; XVI, p. 784, 785; Joseph. Ant. I, 6, 4.

⁸ Bei Strabo an drei Stellen; bei Josephus nur einmal.

⁹ AG. 15, 23, 41; 18, 18; 20, 3; 21, 3.

Quellen vor sich.¹ Wenn die Quelle, welche die Gabe der Zungen darstellt, in Antiochien oder Syrien verfaßt ward, so wäre der Gebrauch des einheimischen Namens Ἀραμαῖα gar nicht unnatürlich.

In dieser Reihe von Ländern, aus denen die Pilger zu Jerusalem zusammengekommen waren, erwartet man zwischen Mesopotamien und Kappadocien irgend eine Gegend, die geographisch dazwischenlag. Diese Bedingung erfüllt wohl die Konjekturen Aramäa.

Das Wort Ἀραμαῖα war ohne Zweifel etwas ungewöhnlich, und daraus kann man die drei überlieferten Lesarten erklären. Die Variante Συρίαν, welche wir bei Hieronymus finden, ist deutlich eine Glosse zur minder gewöhnlichen Form Ἀραμαῖαν, aber sie gibt den rechten Sinn. Ἀρμενίαν dagegen, welches uns aus Tertullian und Augustin bekannt ist, kann leicht aus Ἀραμαῖαν als eine bloße Verfälschung des Textes entstanden sein. Die dritte Lesart Ἰουδαίαν, welche in unseren Handschriften bewahrt ist, ward statt Ἀραμαῖαν von einem Abschreiber untergeschoben, der seinen Text mißverstanden hat, und der vielleicht die Erwähnung der Juden in dieser Erzählung vermißt hat. Ein wohlbekanntes Wort hat einen ungewöhnlichen Ausdruck verschoben. Also scheint Ἀραμαῖαν das Original aller dieser Varianten gewesen zu sein.

Es muß deutlich sein, daß irgend eine Korrektur des Textes an dieser Stelle notwendig ist. Da ja die Konjekturen Ἀραμαῖαν dem geographischen Zustande vollkommen paßt und die drei überlieferten Lesarten daraus erklärt werden können, so sollten wir hier wahrscheinlich Ἀραμαῖαν lesen.

Lexington, Massachusetts, U. S. A. William H. P. Hatch.

¹ Vgl. Jülicher: Einleitung in das N. T., S. 448f.

Bekanntmachung der Karl Schwarz-Stiftung.

Das Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung hat sich nach der im November 1907 zuletzt erfolgten Ausübung des Preisgerichtes durch Cooptation der Herren Prof. D. Paul Schmiedel-Zürich und Oberhofprediger Kirchenrat Paul Graue-Meiningen ergänzt.

Zur Bewerbung um den am 19. November 1910 zu vergebenden Preis (500 Mark) wird das Thema gestellt:

„Adolf Hilgenfelds Bedeutung für die Erforschung des Neuen Testaments.“

Nach der Stiftungsurkunde soll sich „die Konkurrenz nicht auf die im praktischen Amte stehenden Geistlichen beschränken, sondern eine ganz freie sein“. Die Arbeiten sind bis zum 1. Juli 1910 in deutscher Sprache, nicht von der Hand des Verfassers deutlich geschrieben, mit einem Motto versehen und unter Beifügung des Namens des Verfassers in verschlossenem Umschlag, auf welchem das Motto der Arbeit angegeben ist, an Oberpfarrer Oskar Müller in Gotha (Thüringen) einzusenden.

Sämtliche Arbeiten bleiben Eigentum der Verfasser und können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden.

Der älteste Auferstehungsbericht und seine Varianten.

Von J. Kreyenbühl in Zürich.

I.

In der Behandlung der Berichte über die „Auferstehung Jesu“ bricht sich immer stärker die Überzeugung Bahn, daß man von den späteren mythischen und legendenhaften Fassungen und Verdunkelungen zu der Urgestalt dieses für die Urgemeinde und ihre Wertschätzung des Messias Jesus maßgebenden Ereignisses zurückkehren muß. Diese Urgestalt ist aber durch die lakonischen Worte des Paulus 1 Kor 15, 5 καὶ ὅτι ᾤφθη Κηφᾶ in einer Form und mit einem Ansehen und einer Sicherheit bezeugt, die jeden Widerspruch und auch das leiseste kritische Bedenken der Wissenschaft ausschließen. Simon, infolge seiner Überzeugung ὅτι ὄντως ἠγρέθη ὁ κύριος (Lc 24, 34) der Grundstein der messianischen Gemeinde geworden, ist der erste, in dessen Seele diese Überzeugung Wurzel gefaßt hat. Durch ihn ist sie für die übrigen Genossen und für weitere Volksgenossen maßgebend und das Fundament der Urgemeinde in Jerusalem geworden. Allein noch immer müssen wir uns mit der nackten Tatsache begnügen, daß die Auferstehung zuerst in der Seele Simons Wurzel geschlagen hat. Aber wir wissen nicht, worin diese Überzeugung besteht, nicht, wie sie entstanden ist, nicht, was Simon eigentlich „gesehen“ und infolge seines „Sehens“ den übrigen mitgeteilt hat. Das tiefe Dunkel, das über dem „Auferstehungsmorgen“ liegt, ist noch nicht gelichtet und keine Theorie, auch die Visionstheorie nicht, hat dieses Dunkel zu scheuchen vermocht. Das Wort des Paulus ist uns immer noch ein Rätsel, das jeder Ausleger nach den Vorstellungen auflöst, die er sich aus den übrigen Berichten über die Auferstehung gebildet hat, von denen einzelne, wie die Vision der Frauen am Grabe oder die vom Hebräerevangelium erzählte Erscheinung Jesu vor seinem Bruder Jakobus, dem Originalbericht des Paulus geradezu widersprechen.

Es bedeutet eine Annäherung an die endgültige Aufhellung der Auferstehungstatsachen, wenn Wellhausen die sogenannte Verwandlung Jesu auf dem Berge vielleicht den ältesten Auferstehungsbericht nennt. An dieser Bezeichnung ist so viel richtig, daß die Verwandlung Jesu in den geliebten Sohn Gottes in der Tat mit der Auferstehung Jesu vollkommen zusammenfällt und daß somit die letztere keinen andern Inhalt hat, als eben die Überzeugung: der gekreuzigte Jesus ist durch Gott zur letzten und höchsten Gestalt der jüdischen Religionsgeschichte, zum Messias und Begründer des vollendeten Gottesreiches erhoben oder in diese Gestalt umgewandelt worden. Trotzdem kann ich mich der Ansicht nicht anschließen, daß der Abschnitt von der Verwandlung Jesu auf dem Berge den ältesten Auferstehungsbericht enthalte. Zwar, daß Johannes und Jakobus die Verwandlung Jesu zugleich mit Simon erleben (Mc 8, 2 ff.), würde diese Ansicht noch nicht widerlegen. Denn es ist doch schließlich Petrus allein, welcher mit Jesus spricht. Die Tatsache scheint also hier durch, daß Simon ursprünglich allein das entscheidende Ereignis erlebt hat und die beiden Zebedaïden sind vermutlich nur in Erinnerung daran aufgenommen, daß sie vor kurzem auch die tiefste Erniedrigung Jesu in Gethsemane (Mc 14, 33) in seiner unmittelbaren Nähe erlebt haben. Auch damals hat Jesus hauptsächlich mit Simon gesprochen.

Dagegen ist darauf hinzuweisen, daß die Verklärungsgeschichte von Anfang bis zu Ende mit einem Glanze, mit einer siegreichen Gewißheit des Auferstehungsglaubens erfüllt ist, welche stark absticht von der Verzweiflung der Genossen Jesu nach seinem Tode und von den Zweifeln und Bedenken, die sie den Auferstehungsberichten entgegensetzen. Oder ist es nicht merkwürdig, daß Matthäus (28, 16 ff.) selbst da noch von Zweifeln der Jünger redet, wo er sie uns auf dem Berge in Galiläa zeigt, wohin sie Jesus gewiesen hatte mit der Versicherung, daß sie ihn dort sehen werden (28, 7. 10)? Diese Vision auf dem Berge in Galiläa ist offenbar identisch mit der Verwandlung Jesu auf dem Berge. Aber sie ist durch die Erinnerung an die Zweifel und Bedenken der Jünger gegen die Auferstehung verdunkelt, die in dem Verwandlungsberichte gänzlich ausgeschlossen sind. Diese Zweifel und Bedenken der Jünger sind eine sichere und wohlbezeugte Tatsache. Aber sie gehören nicht in den Verwandlungsbericht, wo diese Zweifel im Glanze der Auferstehungsgewißheit besiegt sind. Daraus folgt aber, daß die Verwandlung Jesu auf dem Berge nicht der älteste Auferstehungsbericht sein kann, der unbedingt von der Verzweiflung der Genossen Jesu nach seinem Tode und

von ihren harten Kämpfen um den Auferstehungsgedanken berichtet haben muß.

Dazu kommt ein zweites. In dem Verwandlungsbericht wird in der denkbar feierlichsten Form Jesus von Gott selbst, dessen Gegenwart die Lichtwolke ankündet, als Messias erklärt und zwar in Worten, die offenbar nicht dem Simon, sondern einer Mehrzahl gelten: Höret ihn! Übersetzen wir diese an die Erscheinung Gottes vor Mose auf dem Sinai (oder meinetwegen Sina) erinnernde Erzählung in die Sprache des geschichtlichen Vorgangs, so erscheint hier einfach Simon Petrus als der Mann, der, nachdem er Jesus als auferstandenen Messias erkannt hat, diese höchste Instanz der jüdischen Religionsgeschichte seinen Volksgenossen mit den Worten vorstellt: Höret ihn! Das ist wörtlich Act 2, 22 ff. so geschehen. Also haben wir im Verwandlungsbericht wieder nicht den ältesten Auferstehungsbericht, der das zunächst für Simon allein maßgebende Ereignis — ὡφθῆ Κηφᾶ — enthalten haben muß, sondern wir haben darin eine Folge und Wertung jenes maßgebenden Ereignisses zu erblicken, nämlich die Mitteilung der von Petrus zuerst erkannten Erhöhung Jesu an weitere Kreise seiner Volksgenossen und die Aufforderung, auf das zu hören, was dieser Jesus zu Lebzeiten gelehrt und gewollt hat und was die Gemeinde als Ausfluß seines Geistes und seiner Gesinnung fort und fort verkündet.

Immer sind wir also noch nicht bei dem ältesten Auferstehungsberichte angelangt, den die lakonischen Worte des Paulus unbedingt fordern und voraussetzen, und in welchem Simon als der erste, einsame und für alle andern, zunächst für die „Zwölf“, maßgebende „Zeuge der Auferstehung“ erscheint. Ähnlich wie Paulus bei Damaskus einsam und allein den Umschwung erlebt haben muß, den er als Offenbarung des Sohnes Gottes in ihm bezeichnet, ehe er den gekreuzigten Messias als Welterlöser den Völkern predigte, so muß Simon zunächst einsam und allein den Umschwung von der Verzweiflung über den Tod Jesu zur Überzeugung von seiner Erhöhung zum Messias Israels erlebt haben, ehe er zu den engeren und weiteren Kreisen seiner Zeit- und Volksgenossen sagen konnte: Er ist; höret ihn!

Diesen bis jetzt ältesten Auferstehungsbericht finden wir, wie das so oft geht, an einer Stelle, wo ihn bis jetzt — so weit ich sehen kann — noch kein Mensch gesucht hat. Der vollständigen Aufhellung dieser für Entstehung, Sinn und Inhalt des Auferstehungsglaubens maßgebenden Stelle sind die folgenden Zeilen gewidmet.

II.

Wir richten die Aufmerksamkeit des Lesers auf die vier Stellen: Mt 14, 22—33, Mc 4, 35—41; 6, 42—52, Mt 8, 23—27. Es gibt vielleicht in der ganzen Kritik der evangelischen Berichte keinen Fall, an dem so klar zu erkennen wäre, wie verschiedene Hände an dem Aufbau dieser Berichte gearbeitet haben und wie menschlich es bei dieser Arbeit zugegangen ist. Und auch, wie viel leichter und einfacher wir diese Berichte verstehen, wenn wir sie als schriftstellerische Erzeugnisse verschiedener Individuen verstehen, als wenn wir die evangelischen Schriftsteller zu Sklaven der harmonisierenden Methode oder zu Nachschreibern und Stenographen des heiligen Geistes machen.

Strauß hat in beiden Leben Jesu von Seeanekdoten, Fischer- und Schifferlegenden gesprochen und unsere Stücke unter dieser Überschrift behandelt. Er hat aber keine Einsicht in den tieferen Grund, der diese Erzählungen an den Gennesarsee lokalisiert, noch versteht er den Sinn dieser Berichte, wenn er meint, die Schifferanekdoten laufen darauf hinaus, daß Jesus seine Jünger aus Not und Verlegenheit reißt, in welche Wind und Wellen sie gebracht haben, und zwar das eine Mal (Mt 8, 23—27, Mc 4, 35—41, Lc 8, 22—25) so, daß er selbst im Schiffe anwesend ist, das andere Mal so, daß er vom Ufer her über den See wandelnd zu ihnen kommt. Wir haben nun doch seit Strauß, dessen große Verdienste wir in keiner Weise verkleinern wollen, etwas gelernt. Wir sind tiefer in das Wesen und die Geschichte der Urgemeinde eingedrungen, wir sind besser über die Stellung der Urgemeinde zu Jesus unterrichtet, wir wissen insbesondere, daß die Urgemeinde lediglich auf der Tatsache beruht, daß sie das Ärgernis des Kreuzes überwunden und sich um die Fahne des Auferstandenen und zum Messias erhöhten Jesus gesammelt. Wir wissen, daß Simon, Jonas Sohn, in dieser Richtung das entscheidende Wort gesprochen hat.

Mit diesem Wissen gehen wir über die „Seeanekdoten“ und ihren sittlich-erbaulichen Predigtgehalt weit hinaus und erfassen die Urgemeinde im Stadium ihrer Gründung durch das Bekenntnis des Simon Petrus: Jesus ist der Messias der Apokalypsen und damit der Vollender des eschatologischen Reiches Gottes. Diesem Bekenntnis, das durch marternde Zweifel sich zur Klarheit und Festigkeit einer Glaubenswahrheit hindurchgerungen hat, antwortet das Echo der Genossen, so daß erst die unmittelbaren Begleiter Jesu, dann über fünfhundert Personen auf einmal, dann Jakobus, dann die später zur Mission bestimmten Individuen sich

gleichfalls in dem Bekenntnis zusammenfinden: Wahrhaftig, Jesus ist der Messias, der Sohn Gottes!

Jetzt ist uns vor allem das Originalstück Mt 14 klar. Wir verstehen, daß das Stück an den galiläischen See gelegt ist. Die erste „Auferstehung Jesu“ ist in Galiläa erfolgt. Sie ist im Geiste des nach Kapharnaum zurückgekehrten Simon erfolgt. Am See von Galiläa wandelt sich das Bild des gekreuzigten Zimmermanns, an dem sich alle Juden stießen, um in den Glanz des Messias, der von der Lichtwolke Jahves überschattet wird. Das leere Grab in Jerusalem, gleichviel ob Tatsache oder Legende, ist Ausgangspunkt der mythischen Auferstehung oder der Auferstehungsmythen, die bei Lukas, in den krausen Legenden des letzten Matthäusredaktors ihre Blüten treibt und endlich bei Ignatius von Antiochia, unter dem Einflusse der sterbenden und auferstehenden Naturgötter, sich zum Glauben an den Auferstehungsgott der neuen Mysteriengemeinde verfestigt. Der Ausgangspunkt der ersten Auferstehung ist die Seele Simons, ihr Ort Galiläa, Kapharnaum und der Gennesarsee. Darum ist das Original an diesen See gelegt. Darum sagt Jesus noch Mt 26, 32: Nach meiner Auferweckung aber werde ich euch nach Galiläa vorangehen (vgl. Mt 28, 7). Das ist die legendenhafte Umkehrung des Sachverhalts, der Mt 28, 10 richtig gegeben ist: „Die Brüder sollen nach Galiläa gehen, dort werden sie Jesus sehen.“ Es ist doch merkwürdig, daß die Engel am leeren Grabe selbst die Frauen auf die rechte, erste und wahre Auferstehung in Galiläa hinweisen müssen. So groß ist die Macht der Wahrheit über die sekundäre Legende.

Nicht in Jerusalem, dem Orte der Schmach, des Untergangs, des Hohnes über den Gekreuzigten hat sich die Umwandlung dieses peinlichen Erdenrestes in die lichte Ahnung vom ewigen und unzerstörbaren Walten des Weltgeistes, die Erhebung des Toten zu einer Offenbarung des Gottes der Lebendigen vollziehen können. Das geschah in Galiläa, in Kapharnaum, im stillen Hause Simons, oder am Ufer des Sees, wo das Bild Jesu vor die Seele Simons trat, ungetrübt, wie einst in den schönsten Tagen seines Erdenwallens, unbeschmutzt vom Hohn des Pöbels, strahlend in der Reinheit des Genius, der seine Seele zum schönsten Tempel der Gottheit geweiht hatte. Dieser von Gott sichtbarlich geprägte Genius lebte in der Seele Simons wieder auf und für dieses Aufleben hatte der Jude zur Zeit der Apokalypsen und der eschatologischen Hoffnungen kein höheres Wort, als dies: „Du bist wahrlich der Messias, Gottes Sohn!“ Galiläa ist verstanden. Aber „Seeanekdote“ ist viel zu trivial gesagt. Das erste Bekenntnis der epochemachenden reli-

gionsgeschichtlichen Größe Jesu ist am See von Galiläa geboren. Und damit ist eine endlose Reihe von Bekenntnissen eingeleitet. Das ist unendlich mehr als eine Anekdote. Das ist ein weltgeschichtlicher Augenblick.

III.

Jetzt verstehen wir das Stück selbst, in dem schon das vierte Evangelium (6, 16—21) eine Allegorie der Auferstehung und Parusie Jesu gefunden hat. Wir haben eine alte Darstellung unmittelbar nach dem Tode Jesu vor uns, ein kostbares Stück Geschichte der „Söhne des Brautgemachs“, denen der Bräutigam entrissen worden ist und die darum alle Ursache haben, zu fasten und traurig zu sein (Mt 9, 15). Die Darstellung des Mt ist in den lebensvollen Farben des galiläischen Sees gemalt. Wir brauchen das Schiff, in das Jesus die Jünger einsteigen und in dem er sie an das jenseitige Ufer fahren heißt, nicht der Dichtersprache der Griechen und Römer zu entziehen, welche die Gefahren des Gemeinwesens gerne unter dem Bilde eines umstürzten Fahrzeugs darstellen. Das Schiff, die widrigen Winde, der Sturm, die Wogen, die über dem Schiff zusammenschlagen (Mt 8, 24), waren mit dem ersten Ort der Auferstehung gegeben. Starke Stürme sind auf dem Gennesarsee nicht selten. Ein solcher Sturm, aber geistiger Art, brauste über die Seele Simons und seiner Genossen dahin, nachdem das furchtbare Trauerspiel auf Golgatha die auf Jesus gesetzten Hoffnungen vollständig vernichtet zu haben schien. Der Bräutigam war tot, an Stelle der Hoffnung Verzweiflung, an Stelle der Freude Trauer eingekehrt. Alle Pläne, die auf den „Retter Israels“ gebaut waren, schienen endgültig begraben. Der Schatten des Kreuzes hat die Seele der Anhänger Jesu völlig umnachtet und mit ihm kämpfte vergeblich die Erinnerung an die Größe Jesu. Die Nacht des Karfreitags war noch durch keinen Strahl des Ostermorgens erhellt. Diese verzweiflungsvolle Stimmung ist mit wenigen Strichen meisterhaft gezeichnet. In der vierten Nachtwache, ganz spät, nachdem die Verzweiflung über Jesu Tod den höchsten Grad erstiegen hatte, kommt Jesus zu den Jüngern, auf dem Meere wandelnd. „Die Jünger aber, da sie ihn auf dem See sahen, wurden bestürzt und sagten: es ist ein Gespenst, und schrien vor Furcht. Als bald aber redete Jesus sie an: seid getrost, ich bin es, fürchtet euch nicht.“

Es ist erstaunlich, was die Ausleger in diese Stelle hineingelegt haben, von dem alten H. E. G. Paulus an, der erklärt, Jesus sei an der Küste entlang gegangen und im Nebel von den geängstigten Insassen des Bootes für ein Gespenst gehalten worden. Petrus habe sich auf

seinen Ruf ins Wasser geworfen und sei von Jesus an den Strand gezogen worden. Ein Theologe der Gegenwart aber sucht durch Zeitberechnungen und Topographie des Tiberiassees nachzuweisen, daß die Jünger auch bei schlechtem Wetter nicht eine vierstündige Seefahrt vom Ostufer nach Bethsaida (Mc 6, 45) gemacht haben können. Das Letzte ist jedenfalls schon deshalb nicht Geschichte, weil ein Schiff, das nach Bethsaida fährt, nicht in der Gennesarebene (Mc 6, 53) landen kann.

Wenn Jesus auf dem See wandelt und in der vierten Nachtwache (vergl. Mt 24, 43; 25, 7, Mc 13, 35) zu den Jüngern kommt, so ist hierin nach unserer Auffassung der Erzählung nichts Unerklärliches zu sehen. Waren die Jünger im Schiffe, so konnte Jesus, da es sich um die Erscheinung des Auferstandenen handelt, selbstverständlich nur in wunderbarer Weise zu ihnen kommen, also nicht in einem Schiffe, oder gar am Strande entlang gehen; der wunderbare Vorgang der Auferstehung hebt die natürlichen Bedingungen und Formen des Kommens Jesu auf. Ein Wunder ist in der Darstellung stets märchenhaft. Es ist an den dreidimensionalen Raum und an die Gesetze der Kausalität nicht gebunden.

Hier gilt das Zauberwort des Mephisto:

Falsch Gebild und Wort
Verändern Sinn und Ort!
Seid hier und dort!

Es ist kindisch zu fragen, warum Jesus Lc 26, 15 plötzlich bei den Jüngern erscheint, die nach Emmaus wandern, und 26, 31 ebenso plötzlich verschwindet. Genau so kindisch, wie wenn man fragt, warum die lustigen Kumpane in Auerbachs Keller nach Mephistos Zauberspruch schöne Weinberge sehen und ihre Nasen für Trauben halten. Das alles ist das gute Recht der Phantasie, daß sie die Formen von Raum, Zeit und Kausalität verändert, wenn sie das schildern will, was in seinem tiefsten Wesen an diese Formen nicht gebunden ist. Ein solcher Vorgang aber war die Auferstehung Jesu, da sie entgegen der Tod genannten Kausalität sich vollzog und im Glauben an den Gott der Lebendigen die Formen und Gesetze des irdischen Lebens mitsamt dem Tode überwand. Darum muß das Kommen Jesu ein wunderbares sein und darum muß dies wunderbare Kommen in der Sprache der Phantasie dargestellt werden, die frei schaltet mit den Formen von Raum und Zeit und den in ihnen sich abspielenden Phänomenen. Das geschieht in äußerst feiner Weise, indem Jesus der ganzen Situation angemessen auf den empörten Wogen schreitend zu den Jüngern kommt. Mitten im Sturm der Ver-

zweiflung taucht das Bild des Mannes auf, das in der Nacht des Todes für immer untergegangen zu sein schien.

Aber warum sind die Jünger zunächst über das Auftauchen dieses Bildes bestürzt, verwirrt, warum glauben sie ein Gespenst zu sehen und schreien vor Furcht auf? So viel ich sehe, gibt es für diese Stelle noch nicht einmal einen Anfang wissenschaftlicher, das will heißen: religionsgeschichtlicher Erklärung. Eine solche liegt einzig darin, daß wir hier (wie Lc 24, 37 ff.) einen Blick tun in den uralten, geschichtslosen Volksglauben an abgeschiedene Seelen, die bei allen Völkern zunächst und vorwiegend als schädliche, verderbliche, den Lebenden Schrecken und Furcht einflößende Wesen angesehen wurden und zum Teil noch werden. Gespensterfurcht ist eine uralte Form des geschichtslosen Manismus. Darum versuchte man den schädlichen Seelen die Rückkehr zu den Lebenden durch allerlei Mittel abzuschneiden, sie an ihre Gräber zu bannen, durch Speise und Trank ihr Übelwollen zu besänftigen und ihr Wohlwollen zu gewinnen. Der Seelenkult ist vor allem aus der Furcht vor den schädlichen Gespenstern entsprungen. Erst später, z. B. bei den gemütvollen Germanen, traten auch die freundlichen und liebevollen Beziehungen der Lebenden zu den Seelen der Vorfahren in ihr Recht. Die schädigende Art der Totenseelen erhellet aus ihrer Erscheinung als Truggeister, die sich in dem sprachverwandten „Traum“ offenbaren, als Nachtmaren oder Druckgeister, Vampyre, als schädliche Dämonen der Krankheit, der Epilepsie, des Fiebers, der Pest, wie die babylonischen Totendämonen utukku und ekimmu, als Elben, Hexen, als die griechischen Keren, die römischen Laren und Manen.

Dieser uralte, weil überhaupt geschichtslose Überrest des Volksglaubens an die schädliche Art der Totenseelen liegt in unserer Stelle vor. Sie wird von nun an als ein weiterer Beleg dieses Volksglaubens zu gelten haben. Der Gedanke, Jesus möchte nicht tot sein, sondern als Seele, Geist, Gespenst weiterleben, hatte für das Volksgemüt, in dem er zuerst auftauchte, etwas Schreckhaftes und Furchterregendes, entsprechend dem allgemeinen Volksglauben an die schädigende Tätigkeit der Totenseelen. Daher werden die Jünger beim Anblick des ihnen auf den Wasserwogen erscheinenden Jesus bestürzt und schreien beim Anblick des Gespenstes vor Furcht auf. Die Gewalt des Volksglaubens an schädliche Gespenster verhinderte diese einfachen Leute aus dem Volke, die nicht gebildete Schriftgelehrte und nicht das Jenseits ablehnende Sadduzäer waren, sich mit dem ihnen von Simon zuerst angedeuteten Gedanken eines Fortlebens Jesu über den Tod hinaus vertraut zu machen.

Dieser Glaube Simons an den aus dem Tode auferstandenen Jesus hatte für die Genossen zunächst eine unheimliche und abschreckende Gestalt und sie werden Simon gegenüber, der sich und die Genossen mit der Überzeugung vom fortlebenden Jesus zu trösten suchte, aus ihrer ablehnenden Haltung gegenüber dem furchterregenden Gespenst Jesus kein Hehl gemacht haben. Der zart keimende Glaube Simons an das Fortleben Jesu hatte also zunächst im Kreise der Genossen mit dem Volksglauben an schädliche Gespenster zu kämpfen und diesen Glauben zu überwinden.

Ähnlich heißt es von den Jüngern, die nach Emmaus wanderten: „Da kam Jesus herzu und ging mit ihnen; ihre Augen aber wurden gehalten, daß sie ihn nicht erkannten.“ Auch sie sahen nur ein Gespenst, wie die in Jerusalem versammelten Elf, die bei der Erscheinung Jesu erschrecken und in der Furcht einen Geist zu schauen glaubten (Lc 24, 16. 37). Bei den Jüngern von Emmaus wird diesem Gehaltensein der Augen durch den Brot brechenden Jesus, bei den Elf durch eine höchst massive Demonstration Jesu ein Ende gemacht, der den Jüngern seine Hände und Füße zeigt und sie seinen Leib betasten läßt, um sie zu überzeugen, daß er kein Gespenst ist, sondern ein lebendiger Mensch. Damit kommen wir schon tief in die Auferstehungsmithologie hinein, die offenbar in den heidenchristlichen Gemeinden unter dem Einflusse der Auferstehungsmythen der Naturgötter Adonis, Mithras, Attis und des ganzen Unsterblichkeitsglaubens des ausgehenden Heidentums sich gebildet hat. Bei Ignatius von Antiochia — dem massiv gläubigen Thomas des vierten Evangeliums und Verfasser des Briefes an die Smyrner — steht dieser Mithras- oder Adonis-Christus bereits im Mittelpunkt seines Glaubens und seines Kultes und ist daher auch die Eucharistie bereits in völlig heidnisch-sakramentalem Sinne ein *φάρμακον ἀθανασίας* geworden.

Unsere Stelle (Mt 14, 27 ff.) bietet eine viel feinere Psychologie der Entstehung und Entwicklung des Auferstehungsglaubens. Sie bietet geradezu ein psychologisches Meisterstück, das dem Genius Simons alle Ehre macht. Denn die ganze Szene kann nur von Simon inspiriert sein, weil sie die verzweifelte Lage der Genossen Jesu nach seinem Tode, das allmähliche Aufkeimen des Auferstehungsglaubens in der Seele Simons, die Abweisung des Jesusgespenstes und die Überwindung dieser Instanz des Volksglaubens durch die höhere Gestalt des Glaubens Simons schildert, also lauter individuelle Erlebnisse, die nur in der ersten Zeit nach dem Tode Jesu, nur in der unmittelbaren Umgebung der Zeugen

seines Erdenlebens, nur in der Seele Simons und seiner Genossen, nur in Kapharnaum, nur an den Ufern des Gennesarsees erfolgt sein können.

Ein Schriftsteller freilich, der diesen herrlichen Abschnitt ignoriert und statt dessen sich an den Seesturm und an das Meerwandeln bei Markus hält (4, 35—41 u. 6, 45—52), der versteht nicht nur nichts von diesem feinsten psychologischen Weberstück, das über das Wesen der Auferstehung Jesu mehr Aufschluß gibt, als ganze theologische Bibliotheken, die über die Auferstehungssage zusammengeschrieben worden sind, sondern er tappt dann auch in der Frage nach dem „Schöpfer der Allegorie“ (Mc 6, 45—52) gänzlich im Dunkeln herum. Gerade das „Seewandeln“, dessen Original nur bei Matthäus vorliegt (d. h. letztinstanzlich im Evangelium der Urgemeinde, das man Redequelle nennt), weist uns mit ausgestrecktem Zeigefinger auf Simon, der auf seinen Missionsreisen gewiß hundertmal den lauschenden Zuhörern, Juden und Griechen, den wunderbaren Umschwung seiner Seele von der Verzweiflung über den Tod des gekreuzigten Freundes bis zur siegreichen Gewißheit der Erhöhung Jesus zu dem zur Mitherrschaft im Reiche Gottes berufenen Messias und von den Kämpfen dieses Glaubens mit eigenen Zweifeln und mit dem Gespenstervorurteil der Volksgenossen erzählt haben wird.

IV.

Die Furcht der Jünger vor dem Gespenst Jesus beginnt sich zu legen, da Jesus sie mit den Worten anredet: „Seid getrost, ich bin es, fürchtet euch nicht!“ Das Bild des lebendigen Jesus, mit dem sie gegessen und getrunken, mit dem sie in vertrauter Gemeinschaft gestanden, den sie als einen im Leben und Tod von göttlichen Mächten getragenen und bewegten Menschen kennen gelernt hatten, überwindet die Furcht vor dem bösen Gespenst, die sie mit der Muttermilch eingesogen hatten, und der Glaube an die im Tode zu einer besseren, vollkommeneren, göttlicheren Gestalt erhöhte Seele Jesu beginnt in ihren furchtsamen Herzen Wurzel zu schlagen. Aber wieder ist es Simon, der auch in diesem Kampfe zwischen dem Volksglauben und dem neuen Glauben an ein erhöhtes Dasein Jesu für seine Genossen die Entscheidung trifft. Lukas hat uns an unpassender Stelle, bevor Jesus nach Gethsemane kommt, das Wort Jesu an Simon aufbewahrt: „Simon, Simon, siehe der Satan hat sich ausgebeten, euch zu sichten, wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebeten, daß dein Glaube nicht ausgehe, und du hinwiederum stärke deine Brüder!“ (Lc 22, 31 f.). Das ist das Wort, das jetzt, in der Szene des Seewandeln, zur Wahrheit wird. Wieder bestätigt dies zersprengte

Wort, wie oft und in wie vielen Wendungen Simon von dem entscheidenden Ereignis seines Lebens gesprochen hat.

Die Versuchung, die an die Genossen herantritt, aus Gespensterfurcht den Glauben an das Fortleben Jesu in einer höheren Form zu verwerfen, tritt auch an Simon heran, Satan siebt auch dieses Weizenkorn, und prüft, ob es als gutes Korn im Siebe bleibt oder als schlechtes durchfällt. Man beachte nebenbei das Bild, das auf die Beschäftigung der jüdischen Bauern weist (wie Mt 3, 12), während die Mückenseiger unter den Rabbinen von Jerusalem zu suchen sind.

Ist Jesus wirklich der im Tode zum höheren Dasein erstandene Messias und keine schreckhafte Totenseele, so hat Simon in diesem Dilemma das entscheidende Wort zu sprechen. Er war im Leben der vertrauteste Freund Jesu, der treueste Genosse seiner Kämpfe, der Zeuge seiner schwersten Leiden, sein Begleiter bis zum letzten Gang — einen Augenblick abgerechnet, da er erfuhr, daß der Geist zwar willig ist, das Fleisch aber schwach. An Simon tritt darum die Aufgabe heran, für seine Genossen zu entscheiden, ob der Glaube an den im Sinne der Erhöhung Auferstandenen der Gespensterfurcht zu weichen hat oder umgekehrt. Daher das Wort: „Herr, wenn du es bist, so laß mich zu dir kommen auf dem Wasser.“ Ohne Bild: Ist Jesus der zum Messias Erhöhte, so hat Simon vor allem diesen Glauben gegenüber der Auferstehung durch die Gespensterfurcht zu bewähren. Die Probe wird gemacht. Jesus ruft. Simon steigt aus dem Schiffe und wandelt Jesus entgegen. Simon hat den besten und festen Willen, das Gespenst zu bannen und den vom lebendigen Gott verklärten Messias Jesus dafür zu gewinnen. Aber wiederum, wie bei der Verleugnung des Freundes, ist Simon, auch darin ein wahrhaft großer Mann, offen genug, einzugestehen, daß auch ihn die Gespensterfurcht beinahe übermannt und den Glauben an den Messias zum Versinken gebracht hätte. „Als er aber den Wind sah, geriet er in Furcht und begann unterzusinken und rief: Herr, rette mich!“ Der Sturm der Gespensterfurcht, der die Seele der Jünger aufwühlte und sie das Bild Jesu nur als das eines furchterregenden Gespenstes schauen ließ, erregte auch Simons Seele, so daß er wie seine Genossen zu zweifeln begann, ob Jesus wirklich nicht ein Gespenst, sondern in eine volle und höhere Gestalt des Lebens übergegangen sei. Man beachte, wie reizend Bild und Wirklichkeit in dem Ausdruck durcheinanderspielen: „Als er aber den Wind sah.“ Natürlich sah Simon den Wind nicht, aber er sah das Gespenst, das in stürmischer Furcht die Seelen der Genossen und seine eigene erregte. Und aus tiefster Brust ringt sich

der Seufzer los: „Herr, rette mich von diesem Gespensterglauben, in dem dein lichtetes und glänzendes Eidolon zu versinken droht.“ Und das lichte Bild Jesu rettet ihn. Es siegt über das Gespenst. Simon hat das auch so ausgedrückt: „Jesus und Satan kämpften in meiner Seele. Aber Jesus bat für mich bei Gott und mein Glaube versank nicht in diesem Kampf und Sturm.“ Im Bilde des Seesturms und Seewandelns bleibend, heißt es an unserer Stelle: „Als bald aber streckte Jesus seine Hand aus, ergriff ihn und sagte zu ihm: Kleingläubiger, warum zweifeltest du?“ Simon schämt sich seines kleinen Glaubens an den großen, herrlichen Freund, den er dem Gespensterwahn zu opfern bereit war. Und nun, wie das glänzende Bild Jesu seinen Glauben belebt und gestärkt hat, so stärkt Simon seinerseits and umgekehrt den Glauben seiner Brüder. Das Wort ἐπιτρέψας Lc 22, 31 heißt nicht: wenn du dereinst dich bekehrst oder bekehrt hast (Vulg., Luther, Weizsäcker), sondern es heißt einfach: und du deinerseits, hinwiederum, vice versa.

Mit dieser Stärkung der Brüder schließt der Abschnitt: „Und wie sie — Jesus und Simon — das Schiff bestiegen hatten, legte sich der Wind (der Gespensterfurcht). Die im Schiffe aber warfen sich vor ihm nieder und sprachen: Du bist wahrhaftig Gottes Sohn.“ Simon hat die Genossen zu überzeugen vermocht, daß die Seele Jesu am Herzen des göttlichen Vaters weiterlebt, ja noch mehr, daß Jesus als „Sohn Gottes“ mit Gott die Herrschaft ausübt, welche die letzte Entwicklung der israelitischen Religion dem Messias der Apokalypsen zuschreibt. Darum die orientalische Verehrung Jesu als „Herr“, das *προκυνεῖν* des *κύριος*.

V.

Eines der wichtigsten Stücke des jerusalemischen Urevangeliums ist damit erklärt. Es ist der älteste Auferstehungsbericht, der unmittelbar aus dem Munde Simons und in der griechischen Form vermutlich aus der Feder des Johannes Markus stammt. Es ist der älteste Bericht, weil er zeigt, wie Simon die Überzeugung von der Jesus zur Messiaswürde erhöhenden Auferstehung zuerst erfaßt und in die Seele der Genossen geworfen hat. Das aber ist allgemeines Zeugnis der ältesten Überlieferung, bei Paulus (1 Kor 15, 5), bei Lukas (24, 34), bei Markus (8, 29; 9, 2—7), bei Matthäus (28, 7. 10. 16). Es ist der älteste Bericht, weil in der Seele der Genossen Jesu nach seinem Tode nichts früher sein kann, als der Kampf des glänzenden Messiasbildes mit der schreckhaften Totenseele, diesem Überrest des Seelenglaubens, der unter den Juden sich ebenso in der geschichtslosen Schicht des Volksglaubens ver-

liert, wie bei allen anderen Zweigen des Menschengeschlechts. Es kennzeichnet die gewaltige Macht des Seelenglaubens, dieser ältesten geschichtlich bekannten Form der Menschheitsreligion, daß diese Form erst abgetan werden mußte, ehe Jesus in der Wertung seiner Anhänger die letzte und höchste Gestalt eines Menschen erreichen konnte, dem der Glaube der Zeitgenossen die höchste Stelle im Verhältnis zur Gottheit anwies, den er zur Rechten der Macht erhöht sah (Mc 14, 61, Act 7, 55f.). Die „Auferstehung Jesu“ ist also nicht so glatt abgelaufen, wie das nach dem lakonischen und summarisch referierenden Berichte des Paulus scheinen könnte. Und ehe Simon Jesus als Messias im Glanze dieser Würde schauen und verkünden konnte, war das bis jetzt ganz und gar nicht bekannte Intermezzo vorausgegangen, in dem Jesus dem Simon und Genossen wie ein unheimliches Gespenst erschien, das ihnen Furcht einflößte und für den Verlust des großen und teuren Mannes durchaus keinen Ersatz zu bieten vermochte. Erst als Simon diese Furchterscheinung in die Flucht getrieben hatte und Jesus in der höchsten Stellung bei Gott wußte, war das Ärgernis seines Todes vollständig überwunden und sein Tod im Siege und Glanze der Erhebung zu dieser höchsten Stellung überwunden. Durch die Verwandlung des im Ärgernis des Kreuzes untergegangenen Jesus zum Messias wird Simon und seine Genossen mit dem Tode Jesu ausgesöhnt. Aber durch das Vorspiel dieser Erhöhung und Auferstehung, durch den Glauben an die Totenseele Jesu, die jenen Glanz noch nicht erreicht hatte, konnten sie es nicht sein. Es ist also der vollen, eigentlichen und im strengen Sinne so genannten Auferstehung Jesu ein Augenblick vorangegangen, in dem Jesus nur wie jede andere unheimliche, schädliche und furchterregende Totenseele fortlebte — eine Tatsache, die jetzt religionsgeschichtlich vollkommen erklärt ist. Aber die Seele Simons ruhte nicht, bis das Bild Jesu zu derjenigen Höhe und demjenigen Glanze verklärt war, der seiner im Leben bewiesenen und erprobten Größe und weltgeschichtlichen Bedeutung entsprach. In dieser Erhöhung und Umwandlung des gekreuzigten Zimmermanns zur höchsten Würde, die das damalige Judentum kannte, hatte Simon völlig recht, auch wenn wir heute wissen, daß die weltgeschichtliche Größe Jesu sich im Messiasitel keineswegs erschöpft oder darin auch nur zutreffend ausgedrückt ist. Unter allen Umständen liegt im Aufsteigen Jesu von der Totenseele zum Messias der zwingende Beweis seiner menschlichen Größe, denn diese Größe zwang Simon und die Genossen, Jesus nicht wie einen beliebigen anderen Toten zu behandeln und ihn bloß im Sinne des Volksglaubens als Gespenst zu

denken, sondern sie nötigte ihn, ihm die höchste Würde zu verleihen, die der jüdische Volksglaube damaliger Zeit einem Menschen verleihen konnte. Und diese Würde müssen wir auch heute noch Jesus zugestehen, wenn wir sie auch nicht mehr als Messianität bezeichnen. Die Wertung ist geblieben, die Form der Wertung hat sich geändert.

Ist das „Seewandeln“ als der älteste Auferstehungsbericht erkannt, der im jerusalemischen Urevangelium stand, so ist in dieser Auffassung ein wichtiger Fingerzeig für die Stellung dieses Berichtes in diesem Evangelium gegeben. Die Stellung, die ihm Matthäus und Markus anweisen, kann schon deshalb nicht die ursprüngliche und sachgemäße sein, weil Markus das Originalstück teils umgedeutet, teils verstümmelt hat, und Matthäus ihm in der Umdeutung des Stückes gefolgt und auch in der Stellung des Originals von Markus abhängig ist. Hier ist also mit der Chronologie wahrlich nichts anzufangen und diejenigen täuschen sich sehr, die den Seesturm des Markus für Geschichte, das Seewandeln des Markus aber für eine Allegorie halten und das Original des Matthäus einfach unter den Tisch fallen lassen. Wir haben vielmehr von der Erwägung auszugehen, daß die Abschnitte des Evangeliums der Urgemeinde nicht chronologisch, sondern sachlich geordnet waren, wobei sich freilich frühere und spätere Hände bemerkbar machen. Der Sache nach ist aber die Erzählung vom Seewandeln Jesu der älteste Auferstehungsbericht und darum ist mit Sicherheit anzunehmen, daß sie im Evangelium der Urgemeinde bei verwandten Abschnitten, insbesondere bei der Erzählung von der Verwandlung Jesu auf dem Berge, gestanden hat. Beide Stücke bezeugen die Auferstehung Jesu, in beiden spielt Simon die Hauptrolle, beide gipfeln in der Erkenntnis, daß Jesus der Messias ist. Beide Stücke tragen die Form einer poetischen Erzählung oder dichterischen Vision, die auch in der Erzählung Act 10, 10ff. zur Anwendung kommt. Als solche dichterische Darstellungen von zwei Auferstehungserlebnissen, eines ersten sofort nach dem Tode Jesu und eines späteren, das sofort zu besprechen ist, werden beide Stücke am Schlusse des Evangeliums der Urgemeinde gestanden haben, das in der Hauptsache noch vor der Zerstörung Jerusalems abgeschlossen worden ist. Nur die großen Parusiereden Jesu, namentlich Mt 25, 31—46, werden in einem späteren Zeitpunkt, auf den Mt 24, 14. 48; 25, 5 hinweist, diesen Auferstehungsberichten angefügt worden sein. Daß diese beiden Auferstehungsberichte das Corpus des vor 70 abgefaßten Evangeliums der Urgemeinde abgeschlossen haben, ist schon durch die kanonischen Evangelien verbürgt, die alle in ihrer ältesten Form mit Auferstehungs-

berichten schließen. Mt 28, 16 erinnert sogar deutlich einerseits an den Verwandlungsberg, andererseits an das Erscheinen Jesu beim Seesturm, wo Zweifel und Erkenntnis sich streiten. Dagegen ist Mt 28, 18—20 ein später kirchlicher Zusatz. Der kanonische Markus hat gleichfalls, mitten in der Legende von den Frauen am Grabe, die ursprüngliche Wahrheit erhalten, daß Jesus dem Simon in Galiläa erschienen ist (16, 7). Ebenso hat der stark von Mythologie beeinflußte Lukas (24, 34) das Hauptwort von der Auferstehung in Galiläa erhalten. Endlich ist anzunehmen, daß auch das Petrus-evangelium mit einer Erscheinung des Auferstandenen am Gennesarsee geschlossen hat. Eine ähnliche Szene hat Joh c. 21 verwertet. Aus diesen zusammentreffenden Berichten ziehen wir den Schluß, daß auch das Evangelium der Urgemeinde in der Gestalt, die es vor 70 hatte, mit den beiden Auferstehungsperikopen, dem Seewandeln Jesu und der Verwandlung Jesu auf dem Berg, geschlossen hat.

Als einen in unseren kanonischen Evangelien erhaltenen Rest dieser innigen Verkettung der beiden Auferstehungsperikopen betrachte ich den Umstand, daß die Verwandlung Jesu sowohl bei Mt (17, 1), als bei Mc (9, 2) sechs Tage nach dem Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi angesetzt ist. Lc setzt dafür (9, 28) ungefähr acht Tage. Da nun, meiner Meinung nach, das Petrusbekenntnis bei Cäsarea nicht in die Geschichte Jesu fällt, sondern im Gegenteil den Tod Jesu und seine Auferstehung in der Seele Simons voraussetzt, diese aber sich in die beiden Etappen: Seewandeln Jesu und Verwandlung Jesu zerlegt, so sind wir vollkommen zu der Annahme berechtigt, daß im Urevangelium der jerusalemischen Gemeinde die Verwandlung Jesu nicht mit dem Petrusbekenntnis von Cäsarea, sondern mit dem Seewandeln Jesu zusammengestellt war. Die Leidensweissagungen, die an sie geknüpfte Predigt von der Nachfolge Jesu usw. (Mt 16, 21—28), andererseits die an die Verklärung sich schließende Debatte über Elias, der dem Messias als Ordner aller Dinge vorausgehen soll (Mt 17, 9—13), gehören so offenbar in die späteren Verhandlungen der Gemeinde über das Ärgernis des Kreuzes, daß sie bei den Auferstehungsberichten des Simon nicht mehr in Betracht fallen können, der ja gerade durch seinen maßgebenden Auferstehungsglauben dieses Ärgernis schon längst überwunden hatte. Es bleibt also dabei: Die Verwandlung Jesu war mit dem Seewandeln Jesu im Evangelium der Urgemeinde verbunden. Ich behaupte nun keineswegs, daß die sechs Tage eine wirkliche Zeitbestimmung ausdrücken. Sie sind, wie schon Strauß sah, lediglich mit Rücksicht auf 2 Mos 24, 16 in den Text

gekommen. Aber der Zusammenhang zwischen beiden Auferstehungsberichten ist trotzdem vorhanden und durch folgende Erwägung verbürgt.

Es kann nach der merkwürdig exakten Statistik des Paulus (1 Kor 15, 5—8) kein Zweifel darüber bestehen, daß die Auferstehung Jesu sich zuerst und in maßgebender Weise in der Seele Simons vollzogen hat. Diese Überzeugung hat sich, wie wir jetzt wissen, weder bei Simon noch viel weniger bei seinen Genossen kampflos durchgesetzt. Diese Kämpfe schildert die Vision vom Seewandeln, vom versinkenden und von Jesus aufgerichteten Petrus. Diese Vision ist identisch mit den Worten des Paulus: Und Jesus erschien dem Kephas, und sodann mit den Worten: „Darauf erschien Jesus den Zwölfen.“ Denn die Zwölf sind die mit Ausnahme von Judas treu gebliebenen Anhänger Jesu, die nicht zu Lebzeiten Jesu, sondern nach seinem Tode, in der Organisation der Urgemeinde und ihrer Mission, mit Rücksicht auf die zwölf Stämme Israels diesen Kollektiv-Ehrentnamen erhalten haben (Mt 19, 28). Wo die „Elf“ erscheinen, da ist dies nur eine Korrektur, vorgenommen mit Rücksicht auf Judas den Verräter. Aber der Name bezeichnet nicht die Apostel zu Lebzeiten Jesu, wo sie noch gar keine ἀπόστολοι gewesen sind (Mt 10, 1—14 fällt nicht in die Geschichte Jesu), sondern die leitenden Häupter der Mission nach dem Tode Jesu, er bedeutet die Säulen und Geltenden, zu denen später noch Jakobus, der Bruder Jesu, trat. Nach schweren Bedenken und seelischen Stürmen erhält die Überzeugung Simons die Oberhand im Kreise der Zwölf und es erfolgt das aus Mt 14, 33 bekannte einmütige Bekenntnis: Jesus ist wirklich der Messias.

Nun aber fährt Paulus fort: „Darauf erschien er mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal, von denen die meisten bis heute leben (also die Tatsache noch bezeugen können), einige aber entschlafen sind.“ Wo und wann hat diese „Erscheinung“ stattgefunden? Wer oder was hat sie bewirkt? Welches war ihr Inhalt? Hier ergießt sich ein glänzendes Licht von der Verwandlungsvision auf den Bericht des Paulus, der sicher auf die Unterredung mit Kephas (Gal 1, 18) zurückgeht, und auf den Sinn der Auferstehung, die bis jetzt ganze Bibliotheken hervorgerufen hat.

Der Zeitpunkt dieser Erscheinung des Auferstandenen, worunter wir in unserem prosaischen Deutsch einfach die Erkenntnis des aus der Schmach des Kreuzestodes zur Herrlichkeit des Messias emporgestiegenen Jesus zu verstehen haben, der als erste Etappe der Glaube der Jünger an die furchterregende Totenseele Jesu voranging, dieser Zeitpunkt kann

selbstverständlich erst nach der siegreich durchgedrungenen Erkenntnis Simons und der Zwölf: Jesus ist der Messias — angesetzt werden. Auch Paulus, also Simon selbst, der Gewährsmann, hat in der Reihenfolge der „Visionen“ die Erscheinung vor den fünfhundert Brüdern an die dritte Stelle gesetzt. Da die maßgebende Umwertung des gekreuzigten Jesus in den Erhöhten und als Messias Fortlebenden bei Simon in Kapharnaum, also bald nach der Rückkehr von Jerusalem, erfolgt ist, und auch das Bekenntnis der Zwölf unter dem Einflusse Simons noch in Kapharnaum stattgefunden hat, so werden wir auch die fünfhundert bald nach den entscheidenden Umwertungen in Kapharnaum anzusetzen haben.

Diejenigen, welche die Auferstehung als Vision im pathologischen Sinne, als Gesichts- und Gehörshalluzination oder Sinnestäuschung ansehen, wissen auch Beispiele von „der förmlich ansteckenden Wirkung der Vision“ zu erzählen. Sie weisen auf die Vision des Märtyrers Karpus und der Agathonike im zweiten Jahrhundert, auf die Kreuzzüge, als von ganzen Scharen in Sizilien der Ritter St. Georg auf weißem Roß gesehen wurde, vor Jerusalem ein Ritter in leuchtender Rüstung, der vom Ölberg her erschien, auf die Erscheinungen des 1170 ermordeten Thomas Becket und den verbrannten Savonarola hin. Allein die Visionshypothese läßt sich in keiner Weise halten. Die Vision des Karpus und der Agathonike hat in der Tat einen pathologischen Grund, weil der Feuertod in ihnen die tröstliche Gewißheit der Freude des Jenseits erregt hat. Es ist ein Gesetz der Psyche, daß die tiefste Depression des Körpers durch Fasten, Abhärtungen, Qualen der Tortur usw. zuletzt die höchsten Grade ekstatischer Begeisterung und Beseligung auszulösen pflegt. Auf diesem Gesetz beruht die Wollust der Selbstpeinigung in der kirchlichen Askese. Mitten in den Qualen des Gefängnisses sieht Florestan die geliebte Gattin als erlösenden Engel in rosigem Duft. Soeben lesen wir in den Zeitungen, daß eine junge Frau in New Jersey erklärte, es sei ihr ein Engel erschienen, der ihr angekündigt habe, sie werde an dem und dem Tage morgens 6 Uhr sterben. Die Frau begab sich auf diese Weisung des Engels in ein Hospital, um ihren Tod zu erwarten und traf alle Anstalten zum Begräbnis. Der Tod trat aber nicht ein. Wir haben hier offenbar einen Fall weiblicher Hysterie, hervorgegangen aus der Sehnsucht der Frau nach dem verstorbenen Gatten. Diese Sehnsucht und die dadurch erregten Nerven gaukelten ihr das Bild des Engels vor, der ihr den Tod und somit die Wiedervereinigung mit dem Gatten anzukünden hatte. Nun würde es in unserem Falle bis

auf einen gewissen Grad verständlich sein, wenn die Frauen am Grabe eine derartige, durch nervöse Aufregung und die Sehnsucht des Wiedersehens erregte Vision des Auferstandenen gehabt hätten. Aber die bezüglichen Erzählungen tragen nicht diesen Charakter — die Erscheinung Jesu vor Magdalena im vierten Evangelium am allerwenigsten — und sind überhaupt nicht Geschichte, sondern Legende. Vollends aber kann von solchen pathologischen Zuständen bei Simon, den Zwölfen und gar bei den Fünfhundert gar keine Rede sein. Auch bei Paulus sollte man einmal aufhören, die Epilepsie oder die heiß auf seinen Kopf brennende syrische Sonne für die Christusvision verantwortlich zu machen. Ein Epileptiker sieht und hört bekanntlich in der Aura nichts mehr und auch der Sonnenstich ist keine günstige Verfassung für die Aufnahme einer religiösen Erleuchtung, die Paulus nach seinen eigenen Worten (Gal 1, 15) damals empfangen hat. Eine Depression Simons und seiner Genossen war allerdings da, aber nicht eine körperliche, nervöse, sondern eine seelische Trauer über die scheinbar mit Jesu Tod zerstörten Hoffnungen, die er bei längerem Leben in Israel hätte verwirklichen können (vgl. Lc 24, 17. 21). Und so machte sich auch die Erhebung aus dieser Trauer nicht durch eine Halluzination des Auferstandenen, sondern durch die in Simon aufleuchtende Überzeugung: Jesus wird als ein bei Gott lebender Messias das Werk vollenden, das er in diesem Äon nicht hat vollenden können. Das setzt die Vorstellungen der späthjüdischen Apokalyptik, Messianologie und Eschatologie voraus, ist aber in keiner Weise Pathologie. Unsere Erklärung des Seewandelns hat gezeigt, daß Simon bei dieser eschatologisch-messianischen Umwertung Jesu — man beachte doch endlich den entscheidenden Satz Mc 9, 2 καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν — nicht mit pathologischen Zuständen seiner selbst oder der Genossen, sondern vor allem mit dem Gespensterglauben der Volkskreise, also einer religionsgeschichtlichen Größe, zu kämpfen hatte.

Die weiter zum Beweise der ansteckenden Kraft der Vision angeführten Beispiele aus den Kreuzzügen, dem Leben Becketts, Savonarolas u. dgl. beweisen nichts, denn es sind gar keine Massenvisionen, sondern entweder reines Mönchs- oder Weibergeschwätz, oder die vereinzelt Halluzination eines Einzigen ist durch die bekannte Macht der Suggestion zu einer Massenvision gestempelt worden. Was in den Kreisen der Einfältigen Einer sieht, das sehen, nach dem Gesetze, das die Herden beherrscht, bald viele. In den Tagen, wo La Salette und Lourdes und Trier die Phantasie der Masse erregen, wird man dies Gesetz nicht mehr zu beweisen haben. Es ist abgeschmackt, die Auferstehung Jesu

mit Pathologie, Suggestion und dem Nachahmungsbedürfnis der Unmündigen in Zusammenhang zu bringen. Die Visionshypothese ist der Bankrott der sogenannten liberalen Theologie, die mit den abgenutzten Mitteln des alten Rationalismus einen nur psychologisch, religionsgeschichtlich und religiös zu erklärenden Vorgang physiologisch, pathologisch, naturalistisch erklären will.

Wir führen daher auch die Erscheinung Jesu vor den Fünfhundert nicht auf die „förmlich ansteckende Wirkung der Vision“ zurück, sondern auf die Begeisterung, die Überzeugungsglut und die Redemacht Simons, dessen Umwertung Jesu mit plötzlicher Gewalt mehr als fünfhundert Brüder auf einmal ergriffen hat. Das kann nicht lange nach der Entscheidung in Kapharnaum geschehen sein, denn das Feuer der Begeisterung lodert rasch auf und pflanzt sich rasch fort. Begeisterung kann nach Goethes Wort nicht eingepökelt werden. Immerhin haben Simon und seine Genossen diese Ereignisse nicht mit der Uhr, dem Notizbuch und dem Bleistift in der Hand verfolgt, und schon darum können die „sechs Tage“ nicht als geschichtliches Datum gelten. Wir können nur sagen: Zwischen dem Tode Jesu und den Ereignissen in Kapharnaum können nur Tage und Wochen, nicht aber Monate oder gar Jahre verfloßen sein.

Das hat auch Paulus mit seinen rasch folgenden εἶτα, ἔπειτα, ἔπειτα, εἶτα, ἔρχατον δὲ κτλ. gemeint. Auch darum ist das Ereignis von Damascus näher an das ὤφθη Κηφᾶ heranzurücken, als früher geschehen ist.

Der Ort der Erscheinung Jesu vor den Fünfhundert steht nicht minder fest. Wenn die erste Umwertung (μεταμόρφωσις) Jesu aus dem gekreuzigten Zimmermann zum Messias in Kapharnaum stattfand, so macht man sich klar, daß eine solche Überzeugung, die für Israel eine letzte Offenbarung Jahves bedeutete, unmöglich auf Simon und die Zwölf beschränkt bleiben konnte, daß es vielmehr für sie Bedürfnis war, das Evangelium vom Messias und dem Kommen seines Reiches von den Dächern zu predigen, nachdem es vorher in das Ohr der Galiläer geflüstert worden war. Mit einem Worte: Simon und seine Genossen begaben sich nach Jerusalem und eröffneten dort die erste Mission, die in allen Fällen mit dem Refrain schloß: Jesus, den die kirchlichen Obern gekreuzigt haben, ist von Gott zum Messias und Herrn Israels erhoben worden.

Die Darstellung des Paulus ist eben darin mangelhaft, daß sie nur von der Auferstehung Jesu im allgemeinen und ihren einzelnen Phasen spricht, aber nicht ausdrücklich hervorhebt, daß Simon und seine Ge-

nossen in allen Fällen diesen Umschwung in der Wertung Jesu unter den Zeitgenossen bewirkt haben. Etwas Eifersucht auf Simon, im Galaterbrief ohnehin bezeugt, mag bei dieser Unterlassung des Paulus mitgewirkt haben, denn derselbe Mann, der sich demütig den geringsten Apostel nennt, verfehlt nicht hinzuzufügen, daß er mehr gewirkt habe als alle andern Apostel. Da war er nicht gerade geneigt, das entscheidende Verdienst des Simon in das rechte Licht zu setzen, der doch die messianische Bewegung in Gang gebracht und die messianische Gemeinde gestiftet hatte. Gerade der Galaterbrief, in dem Paulus Ursache zu haben glaubt, auf die Urgemeinde und auf Kephas ungehalten zu sein und ihr Evangelium abzulehnen, macht uns erklärlich, daß Paulus sich auf die nackte, lakonische und statistische Aufzählung der Auferstehungszeugnisse beschränkt und es unterläßt, die entscheidende Bedeutung Simons für die in der Auferstehung bezeugte Umwertung Jesu in allen Fällen hervorzuheben. Umsomehr müssen wir dieses Verdienst hervorheben, das Simon sich zuerst dadurch erwarb, daß er die Sache Jesu nach seinem Tode nicht verloren gab, und dem großen Manne unter seinen Volksgenossen eine Wirksamkeit sicherte, die das Wesen Jesu gewiß nicht erschöpft, aber doch beweist, daß in Jesus eine über Leben und Tod und über die irdische Geschichte hinausreichende Religionspotenz erschienen war. In diesem Sinne ist ja Paulus mit seinem Messias der Völker nur in die Arbeit des Simon und der ersten Messianer eingetreten und ohne das ὡφθῇ Κηφᾶ wäre das ἐκχατον δὲ πάντων ὡφθῇ καὶ οἱ niemals erfolgt. Da das Paulus zu sagen nicht übers Herz gebracht hat, so soll es von uns gesagt sein, die wir auch in dem Streite zwischen Paulus, Simon und der Urgemeinde das *audiatur et altera pars* anzuwenden verpflichtet sind.

Glücklicherweise ist der Augenblick, welcher der Größe und Feierlichkeit nicht entbehrt, durch Paulus, durch den Bericht über die Verwandlung Jesu und zuletzt, freilich in sehr freier Darstellung, durch Act 1, 15 ff. 2, 1 ff. festgehalten und seine Bedeutung über allen Zweifel hinaus sichergestellt. Um es kurz zu machen: Es ist meine feste Überzeugung, daß das Schauen des Auferstandenen durch die Fünfhundert nichts anderes ist als die Wirkung, welche der Bericht Simons über die Verwandlung Jesu auf dem Berge auf weitere Kreise seiner Volksgenossen geübt hat. Auch die Berichte der Apostelgeschichte haben nur in freier Ausmalung diesen feierlichen Augenblick hervorgehoben, in dem Simon mit seiner Verklärungs-Vision vor die fünfhundert „Brüder“ getreten ist und diesen die Erkenntnis Jesu als des auferstandenen Messias vermittelt

hat. Versuchen wir, die Sachlage mit der nachschaffenden Phantasie der Wirklichkeit möglichst entsprechend zu schildern.

Das Auftreten Jesu, sein Prozeß und sein Tod haben in der Hauptstadt großen Eindruck gemacht. Das ist immer so. Was im Leben der Geister die Mitwelt versäumt, holt die Nachwelt nach ihrem Tode ein. Der Große muß für die Mitwelt klein sein, weil ihn erst der Tod in der schlacken- und geschichtslosen Größe offenbart, er also erst der Nachwelt in seiner wahren Gestalt erscheinen kann. Im Leben war Jesus ein Revolutionär, Ketzer und Verbrecher wider die Kirche, nach seinem Tode ahnte man seine Größe als eines von Gott gesandten Propheten und Reformators Israel, ja gar als des Messias. Solche Ahnungen bewegten die weitesten Kreise der Hauptstadt. Darüber wollte man Gewißheit haben. Darüber wollte man die Zeugen des Lebens Jesu und diejenigen anhören, in denen die große Wendung des gekreuzigten Zimmermanns zum Messias Israels sich zuerst vollzogen hatte. Der Augenblick war gekommen, wo der Umschwung die weiteren Kreise ergriff, wo er Gemeinschaft stiftend, Sekten bildend wirkte, wo auf dem Boden des alten nationalen Judentums die letzte religiöse Bewegung das Volk ergriff. Die Fünfhundert sind nicht auf dem Felde, nicht in Galiläa, sie sind in Jerusalem zu suchen, sie bilden die erste große Versammlung, die den ersten klassischen Zeugen der Auferstehung, Simon Kephas, angehört hat. Die Versammlung war größer, als die Apostelgeschichte 1, 15 (120), und kleiner, als sie 2, 41 (3000) zu melden weiß. Fünfhundert Personen können wohl in einem großen Obergemach (Act 1, 13) Platz gehabt haben, dreitausend nicht. Diese Zahl soll übrigens nur das starke Wachstum der jungen Gemeinde beweisen. In der Skizzierung der Rede Simons an die Versammlung müssen wir uns an seinen eigenen Bericht halten, der in seiner Substanz in Berichten über die „Verwandlung Jesu“ vorliegt. Die Reden des Lukas sind zu frei komponiert und seine Schilderung des Pfingstfestes mit der Erscheinung der feurigen Zungen schon in den Farben der Predigt des Evangeliums im ganzen römischen Weltreiche gehalten.

Wir können den Inhalt der Rede Simons, die nicht eine lehrhafte, mit Schriftziten gespickte Predigt war, wie sie Lukas überliefert, sondern einfach eine Schilderung der ihm in den Bildern der religiös gehobenen Sprache gewiß gewordenen Wahrheit, durch die kurze Überschrift wiedergeben: Der neue Sina. Das ist der hohe Berg (Mc 9, 2), nicht Tabor und nicht ein Ausläufer des Hermon und nicht der Berg bei Bethsaida (Mc 6, 46). Auf diesem Berg wird Jesus erst vor Simon,

dann vor den Genossen verwandelt. Aus der furchterregenden Totenseele zu einer Menschengestalt, die mit göttlichem Lichte übergossen ist, in deren Nähe Simon die Seligkeit des verklärten Lebens spürt, Moses und Elias erscheinen, der Gesetzgeber, der Prophet und Vorläufer des Messias. Sie sprechen mit Jesus, denn sie sprechen alle drei die Offenbarungen Jahves in Israel aus. Sie sind die drei Zelte oder Hütten der Offenbarung Gottes: Gesetz, Propheten, Messias. Siehe da, drei Hütten Gottes in Israel (Apok 21, 3)! Und dann erscheint, wie einst auf dem Sina vor Moses, Gott selbst in der Lichtwolke zur Verkündigung seines letzten Gesalbten, auf dem sein Geist ruhte: „Jesus ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe. Höret ihn.“ Die Majestät der Schechina wirft die Jünger zu Boden und erfüllt sie mit heiliger Furcht. Und dann schließt sich der Himmel, der Prolog im Himmel hat ein Ende. Aus der Vision der göttlichen Gegenwart, in die Jesus und mit ihm Simon entrückt ist, kehrt das Auge zum Diesseits und zur sinnlichen Gegenwart zurück. Aber die Furcht der feierlichen Stunde bleibt: Jesus rührt sie an und spricht: „Erhebet euch und fürchtet euch nicht mehr. Ich bin allein.“ Die Schechina ist verschwunden, aber in das Leben der Jünger ist ein Licht getreten, das ihren Pfad beleuchtet: Gott hat in Jesus die Vollendung der Religion Israels, also das Höchste geoffenbart, das einem Israeliten zuteil werden konnte. Die Israeliten fühlten die letzten Schauer der göttlichen Nähe, die sie aus der göttlichen Seele Jesu anwehten. Noch einmal, zum letztenmal hörten sie die Sprache des lebendigen Gottes, der aus Mose und den Propheten geredet. Das war für sie als Juden das Ende. Ein Höheres konnten sie nicht fassen. Darum schlossen sie ihre Rechnung mit der Erde ab und eröffneten eine neue Rechnung mit dem Reiche des Messias, der Vollendung. Aber hierin irrten sie. Jesus war nicht das Ende der israelitischen, er war der Anfang einer Offenbarung an die Menschheit und wann diese endet, wissen wir nicht. Das Judentum ist nun gänzlich Antiquität für Gelehrte geworden. Jesus ist davon gänzlich abgelöst und eine Lebensmacht geworden für alle, deren Geist nicht an Formeln der Geschichte und der Kirchen und Schulen gebunden ist.

Wir kennen die Einzelheiten der denkwürdigen Versammlung nicht mehr. Aber sicher ist: das dringende Wort Simons an die Versammlung: Höret ihn! hat Gehör gefunden. Am Schlusse seiner Rede, deren Kern die Vision des verwandelten Jesus ist, antwortete ihm das Echo der Fünfhundert: „Wahrlich, Jesus der Gekreuzigte ist als Gottes Sohn auferstanden und sitzt zur Rechten der Macht.“ In diesem Augenblicke

war die Urgestalt der „christlichen Kirche“, die messianische Gemeinde, gegründet und von der jüdischen Großkirche als besondere Sekte abgelöst. Vielleicht war es „Pfingsten“, der fünfzigste Tag nach Jesu Tod. Die Organisation und Ausgestaltung der Gemeinde durch Mission, Kranken- und Armenpflege, Kultus, Disziplin, Finanzwesen usw. erfolgte in der nächsten Zeit. Die neue Gemeinde hielt sich bis zur Katastrophe von 135, dann verschwand sie mit dem Untergang des ganzen jüdischen Staates.

VI.

Damit ist auch die wichtige Perikope Mt 17, 1—8, Mc 9, 2—8 erklärt und in Übereinstimmung mit Paulus befunden. Sehr begreiflich, daß zur Zeit des ersten Korintherbriefes (etwa 56), kaum ein Menschenalter nach Jesu Tod, noch viele von denen am Leben sind, die das erste „Pfingstfest“ gefeiert haben.

Zur Vervollständigung des Auferstehungsberichtes fügen wir noch bei, daß Jakobus abgesondert von den Übrigen und später als sie zur Umwertung des Ärgernisses des Kreuzes in den Messiasglauben gelangt. Das deutet darauf, daß es in Nazareth geschah, nicht in Jerusalem, nicht in der Versammlung der Fünfhundert, aber auch nicht im Kreise der Zwölf, gewiß aber ebenfalls unter dem Einflusse Simons und der Zwölf. Das Zögern des Bruders Jesu gegenüber der raschen Initiative Simons zeigt, daß er eine zäh konservative und schwerflüssige Natur war, und die Erwähnung seiner isolierten Stellung ist bezeichnend, denn Jakobus ist mit seiner starren Gesetzestreue nicht bloß dem Paulus feindselig entgegengetreten, sondern auch dem Simon unbequem geworden, wie der Vorfall in Antiochia (Gal 2, 11 ff.) beweist, und hat in der Gemeinde immer die schärfere, nationale und ausschließliche Richtung vertreten. Trotzdem hat er das Schicksal Jesu geteilt. Die Erwähnung „aller Apostel“ als der letzten Zeugen der Auferstehung in Jerusalem deutet darauf, daß durch Simon und die Zwölf aus den Fünfhundert ein engerer Kreis von Missionären ausgewählt wurden, die in besonderer Weise mit der Wahrheit der Auferstehung bekannt zu machen waren, da gerade diese Wahrheit vor allem den Juden zu predigen war, während Paulus das Schwergewicht auf die Erlösungsmystik des Kreuzestodes gelegt hat. Die Apostelgeschichte hat uns 2, 22—36 den ungefähren Text dieser ältesten Missionspredigt aufbewahrt. Die in der Geschichte (so wenig wie die Zwölf) nicht unterzubringenden sieben Apostel des Lukas (10, 1 ff.) werden mit den von Paulus genannten „allen Aposteln“ identisch sein.

Die letzte Gestalt nimmt die „Auferstehung Jesu“ in Paulus an, der bei Damaskus dieselbe religiöse Umwertung erlebt, die Simon und die Genossen in Galiläa, die Fünfhundert und alle Apostel in Jerusalem, Jakobus in Nazareth erlebt hatte. Darauf ist hier nicht einzugehen. Aber für die Einsicht in das Wesen, den Inhalt und die Form der Auferstehung wichtig ist der Umstand, daß Paulus sein eigenes Erlebnis durchaus mit dem der übrigen zusammenstellt. Auch Paulus hat wie alle übrigen erkannt: Der gekreuzigte Zimmermann, dessen Gemeinde er verfolgte, weil es ihm Torheit schien, einen solchen für den Messias zu halten, ist wirklich der Messias. So weit deckte sich die Überzeugung des Paulus mit den übrigen, welche die Größe Jesu, die Erhebung zum Messias, in den Bildern der Vision des neuen Sina geschaut hatten (2 Petr 1, 16). Aber in der Begründung, Ausdeutung und Vermittlung dieses Erlebnisses durch die massenhaften Voraussetzungen der rabbinischen Schriftgelehrsamkeit, und die durch sie bedingte Weltanschauung des Paulus, sowie durch die Berührung mit den Lebensbedingungen der griechisch-römischen Kulturwelt, hat Paulus eine vom Bekenntnis der Urgemeinde stark abweichende „Christologie“ geschaffen, die unendlich komplizierter war, als das einfache Bekenntnis der Urgemeinde: Der zur Messianität erhobene Jesus wird das Reich Gottes vollenden und das Leben der frommen und auserwählten Israeliten ist eine Vorbereitung auf dieses Reich und die Urgemeinde die letzte Vermittlerin des Heils an die Menschheit. Hier bemerken wir sofort, daß in der jüdisch-begrenzten Gestalt des Messias und in der auf die Heidenwelt zugeschnittenen Christologie des Paulus die Keime zu den Konflikten lagen, über die wir uns an einer anderen Stelle dieser Zeitschrift ausgesprochen haben. „Hie Simon, hie Paulus“ war das Feldgeschrei, unter dem die ersten Kämpfe der jungen Messianergemeinden ausgefochten wurden. Seither sind die Kämpfe um das, was Jesus seinen Anhängern und Bekennern ist, nicht mehr verstummt und können nicht verstummen, denn der Name dieses phänomenalen Menschen bedeutet den letzten Kampf und den letzten Sieg in der entscheidenden Frage, was der ganzen Menschheit als religiöse Vollendung zu gelten habe.

Durch die Erklärung des Seewandelns und der Verwandlung Jesu ist bewiesen, daß beide Berichte die ältesten Auferstehungsberichte darstellen. Es ist bewiesen, daß sie nicht in das Leben Jesu fallen. Es ist bewiesen, daß sie innerlich und innig zusammengehören und durch nichts von einander getrennt werden dürfen. Es ist bewiesen, daß sie die Entstehung und Entwicklung der Auferstehungsgewißheit darstellen,

die von Simon ausgeht, dann von ihm zu den Zwölf und zu den Fünfhundert und den Übrigen übergeht. Die Halluzinationshypothese ist ausgeschlossen. Die Mythologie der Auferstehung Jesu vor den Frauen ist ausgeschlossen. Der Mythos von der körperlichen Auferstehung Jesu ist ausgeschlossen. Es ist bewiesen, daß im Evangelium der Urgemeinde beide Berichte in unmittelbarer Nähe gestanden haben, denn dies Evangelium hatte eine sachliche Ordnung, und da es, wie Mt und Mc beweisen, das Seewandeln enthielt, so mußte es auch die Verwandlung enthalten, da diese die Auferstehung Jesu so darstellt, wie Petrus sie den Fünfhundert gepredigt, jenes die Auferstehung Jesu in der Seele Simons und der Zwölf im Kampfe mit der Totenseele darstellt.

Mit dieser Untersuchung sind die Voraussetzungen gegeben, welche das merkwürdige Verhalten der Synoptiker zu diesen beiden Originalberichten des Evangeliums der Urgemeinde erklären.

Das Original des „Seewandelns“ ist bei Matthäus und nur bei Matthäus erhalten. Das ist ein Beweis, daß der Matthäusredaktor (dessen Namen und Person niemand kennt) das Stück aus dem Evangelium der Urgemeinde und nur aus ihm genommen hat. Erfunden hat es dieser Redaktor nicht, denn das Stück verrät nicht, wie viele andere, redaktionelle Arbeit, sondern es ist der Bericht Simons selbst über die Auferstehung Jesu, der Bericht des ersten, der von sich sagen konnte: $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu\ \acute{\omega}\phi\theta\eta\ \acute{\epsilon}\mu\omicron\iota$. Das Stück gehört in den Simonsbericht oder in das $\kappa\acute{\eta}\rho\upsilon\gamma\mu\alpha\ \Pi\acute{\epsilon}\tau\rho\upsilon$, das sonst bei Markus viel stärker benutzt ist, als bei Matthäus. Also im Berichte selbst hängt Matthäus nur vom Evangelium der Urgemeinde ab, in dem er den Bericht gelesen hat. Aber in der Stellung des Stückes im kanonischen Matthäus hängt der Matthäusredaktor ganz und gar vom Markusevangelium ab. Der gute Mann hatte eben für das Stück, das er in das Leben Jesu legte, keinen geschichtlichen Faden, weil es gar nicht in das Leben Jesu gehört, und so griff er zu dem Ausweg, zu dem er durchweg in solchen Fällen greift, er legt das Stück zwischen die Speisung der Fünftausend und die Angabe zahlreicher Krankenheilungen im Gennesargebiet. Das heißt: er legt es genau dorthin, wohin Mc die zweite Bearbeitung dieses Stückes (6, 45—51) gelegt hat.

Dem Matthäusredaktor ist das Verständnis für das „Seewandeln“ bereits abhanden gekommen; er verrät dies dadurch, daß er sich in der Stellung dieses Stückes an den Markusfaden hält, der zu einem großen Teil ebensowenig ein geschichtlicher Faden des „Lebens Jesu“ ist —

der Aufenthalt Jesu in Jerusalem ausgenommen — als die Versuche des Matthäus und Lukas, einen solchen in die Hand zu bekommen.

Dies führt dazu, die Beziehungen des Originalstückes bei Mt und der bei Mc mitgeteilten Varianten zu betrachten.

Von angesehenen Gelehrten wird das von Mc (6, 45—51) erzählte Seewandeln als eine gesteigerte Variante zu 4, 35—41, als eine Vergrößerung des Vorkommnisses bei dem Seesturm betrachtet. Darnach müßte also der Seesturm ursprünglicher sein, als das Seewandeln, das den Seesturm steigert. Aber ganz abgesehen vom Matthäusoriginal, worin soll denn das Größere des Seewandelns gegenüber dem Seesturm liegen? Darin, daß Jesus auf dem Wasser wandelt, beim Seesturm aber im Schiffe schläft? Gewiß ist das eine wunderbar und märchenhaft, das andere sehr natürlich. Aber dafür ist die Stillung des Sturmes im Seesturmstück viel wunderbarer, als im Stück vom Seewandeln. Dort gebietet Jesus dem Winddämon und dieser verstummt und es wird eine große Stille. Beim Seewandeln dagegen spricht Jesus die erschreckten Jünger an, beruhigt sie, steigt zu ihnen ins Schiff und der Wind legt sich. Ohne Zauberei, ohne Beschwörung des Sturmes. Beim Seesturm wird gesagt, die Jünger hätten sich über den großen Zauberer gewundert, dem Wind und Wellen gehorchen, beim Seewandeln wird umgekehrt gesagt, sie hätten sich über die Stillung des Windes nur deshalb gewundert, weil ihr Herz verstockt war und sie schon die Brotvermehrung nicht als Wunder desselben großen Zauberers verstanden hatten. Der Markusredaktor selbst hat also das Seewandeln als das kleinere, den Seesturm als das größere angesehen. Der Seesturm entlockt den Jüngern den für die Auffassung Jesu durch Mc charakteristischen Ausruf: Wer ist wohl dieser, daß selbst Wind und See ihm gehorchen? Das Seewandeln findet sie einsichtslos und verstockt. Die Annahme, das Seewandeln sei eine gesteigerte Variante zum Seesturm, hat also schon beim Markusredaktor selbst keinen Anhalt.

Völlig abgewiesen wird diese Meinung durch unsere Erklärung des ersten Stücks. Das Verhalten der beiden Markusstücke wird ein ganz anderes, sobald das Matthäusoriginal eingeschoben wird. Dann ergibt sich: der Seesturm der Markusredaktion ist eine aus heidenchristlichen Kreisen stammende und auf diese Kreise berechnete Vergrößerung des Seewandelns in eines jener dämonischen Zaubermysterien, welche die beliebte Spezialität des Markusredaktors bilden und in dem von einer Dämonenlegion besessenen Dämonischen von Gadara und in dem Umzug der Dämonen aus dem menschlichen in das schweinische

Logis usw. ihren Höhepunkt erreichen. Das Seewandeln der Markusredaktion dagegen ist in der Hauptsache eine Wiedergabe des Matthäusoriginals, allerdings mit Ausmerzung der den Petrus betreffenden Stelle. Unsere Aufgabe ist, zu erklären, wie diese Dublette bei Mc entstanden ist. Ich glaube nicht, daß sie durch Annahme verschiedener Schichten oder Redaktoren in unserem Mc erklärt werden kann. Ich finde nirgends einen zwingenden Grund, bei Mc mehrere redaktionelle Hände anzunehmen. Wir kommen mit der Annahme aus, es seien in unserem Markusevangelium das jerusalemische Urevangelium und der Simonsbericht (des Johannes Markus) und jene mannigfaltigen Überlieferungen, Legenden, Sagen und Umbildungen der Geschichte Jesu verarbeitet, welche sich im Verlaufe des ersten Jahrhunderts gebildet haben. Wir brauchen nicht, wie in unserem Matthäus, mehrere Hände anzunehmen, sondern wir können uns mit dem einen Unbekannten begnügen, der, ungefähr zwischen 80 und 90, aus den genannten Quellen die Redaktion des heutigen Mc zusammengestellt hat. Dazu kommt selbstverständlich der Markusredaktor selbst, der auch kein Phonograph und keine Schreibmaschine, sondern ein lebendiger Mensch gewesen ist, und dessen redaktionelle Tätigkeit im Evangelium sehr oft ganz deutlich nachgewiesen werden kann.

Mit diesen Faktoren sind auch die Dubletten bei Mc — Seesturm und Seewandeln — als Varianten des Matthäusoriginals befriedigend aufzuheben.

Der Seesturm ist wie bemerkt eine krasse Umbildung und Vergrößerung des Seewandelns, die in heidenchristlichen Kreisen entstanden und vom Markusredaktor in seine Redaktion aufgenommen worden ist. Den Redaktor selbst dürfen wir nicht als Urheber dieser Wundererzählung ansehen, aus einem Grunde, der sofort zur Sprache kommen wird. Derjenige, in dessen Kopfe sich zuerst das Seewandeln in den Seesturm umgesetzt hat, ist in hohem Grade zu entschuldigen. Denn nachdem das lehrreiche Stück bis auf den heutigen Tag von allen Auslegern aufs gröblichste verkannt, mißhandelt und unter den Tisch gewischt worden ist, können wir es gewiß irgend einem Heidenchristen, vielleicht einem Prediger irgendeiner Gemeinde des römischen Reiches, nicht übel nehmen, wenn er das im jerusalemischen Evangelium gelesene Stück ebensowenig verstanden und in dem auf dem See wandelnden und den Sturm beruhigenden Jesus den großen Dämonenbeschwörer gesehen hat, dem Wind und Wellen ebenso gehorchten, wie Boreas, Zephyr und Notus und Auster dem Äolus, das aufgeregte Meer dem Poseidon und

den Meergöttern gehorcht haben. Unser Zauberwunder ist das quos ego! des neuen Gottes, der im Begriffe steht, die herrschenden Götter der alten Welt durch dämonische Magie zu übertrumpfen. Nachdem einmal die Pointe, die Erscheinung Jesu als Gespenst, sich aus dem Verständnis verloren hatte — und dies mußte in dem Augenblick geschehen, wo die unendlich lebensvolle Dichtung aus den Kreisen der ersten Anhänger Jesu in die Heidenwelt hinaustrat — so war der Schlüssel zum Verständnis der Perikope als des ersten Auferstehungsberichts unwiederbringlich verloren, und erst die Kenntnis der Religionsgeschichte und des Manismus als ältester Religionsform aller Völker hat ihn wieder entdecken lassen. Daher kam es, daß Goethe, der diese Erzählung für eine der schönsten und ihm wertesten Legenden erklärt, in ihr lediglich die hohe Wahrheit veranschaulicht findet, daß der Mensch durch Glauben und frischen Mut im schwierigsten Unternehmen siege, dagegen bei der geringsten Anwendung von Zweifel unfehlbar verloren sei. Aber die Einzelheiten der dichterischen Erzählung, die vierte Nachtwache, die spezielle Gefährdung des Simon, das Erscheinen des Gespenstes, die Furcht vor ihm, die Beruhigung durch Jesus usw. werden durch diese allgemeine sittliche Wahrheit nicht erklärt. Und wenn Th. Keim behauptet, das Wasserwandeln Jesus und des Petrus gehen lediglich auf das Buch Hiob zurück: Gott wandelt wie auf einem Fußboden auf dem Meer, und auf Jesaja: Der Herr macht Weg im Meer und Bahn in starken Wassern, so könnte hieraus zur Not das Wandeln Jesu des Messias auf dem Wasser erklärt werden, aber in keiner Weise die Tatsache, daß auch Petrus dieses Kunststück Gott und dem Messias nachmachen will und dabei in Lebensgefahr gerät. Überhaupt aber hängt die Petrusepisode ganz wesentlich mit dem Seesturm, der Gefährdung der Jünger und dem Erscheinen Jesu als „Herr“ zusammen und muß aus diesem Zusammenhang und kann nicht aus einer Hiob- oder Jesajastelle erklärt werden, so wenig als die Stillung des Seesturms aus dem Buche Jona erklärt werden kann.

Wir wollen damit sagen, daß in dem Augenblick, wo die Gespenstererscheinung nicht mehr durchsichtig war, das Seewandeln Jesu völlig undurchsichtig wurde und es heute ohne Anwendung des Schlüssels so gut ist, wie zur Zeit des Mannes, in dessen Kopf sich das Seewandeln zuerst in eine magische Sturmbeschwörung umgesetzt hat. Das Seesturm-Wunder ist also auf sehr einfachem Wege entstanden. Der Verfasser, der irgendeiner Gemeinde des römischen Reiches, vielleicht derjenigen der Weltstadt selbst, das Seewandeln, das im Evangelium der

Urgemeinde zu lesen war, zu erklären hatte, ließ alles aus, was ihm unverständlich war, die Erscheinung des Gespenstes, und die Beruhigung der Jünger und die Episoden mit Petrus, und aus dem Rest machte er die Sturmbeschwörung, deren Original Mc 4, 35—41 zu lesen ist. Die Szene ist so naiv-anschaulich ausgemalt, daß sie in der Lebensbeschreibung jedes beliebigen römischen oder griechischen Wundertäters, Magiers oder Goeten, z. B. des Apollonius von Tyana oder des Pythagoras oder Empedokles stehen könnte. Wir sehen Jesus im Hinterteile des Schiffes ruhig schlummern, ein Kissen unter dem Kopf. Die ängstlichen Jünger, schon gewohnt, in Jesus den Helfer aus aller Not und Gefahr zu sehen, wecken ihn auf und sagen zu ihm: Meister, ist dir's einerlei, daß wir untergehen? Jesus wacht auf, er versteht den flehenden Appell der Gläubigen an seine Wundermacht und gebietet dem Dämon des Sturms Schweigen, kann sich aber nicht enthalten, den Jüngern Vorwürfe zu machen, daß sie überhaupt noch Gefahren fürchten, da doch der Herr der Elemente in ihrer Mitte weilt.

Die Sturmbeschwörung ist durchaus auf die Phantasie heidnischer (d. h. außerjüdischer) Leser berechnet. Nur solchen waren die Naturmächte, Winde, Wogen, Feuer usw. als Dämonen geläufig. Nur sie verstanden es, wenn Jesus als der „Sohn Gottes“ vorgeführt wurde, der sich als Herr der Elementar-Dämonen, mithin als stärkerer Dämon, beweist. Die Bannung der Krankheitsdämonen kannten auch die Juden, die Beschwörung der Naturgeister aber hätte kein Jude von sich aus Jesus zugeschrieben. Das griff zu sehr in die Prärogative Gottes ein, der im jüdischen Glauben als der alleinige Herr und Schöpfer der Natur erscheint. Die doppelte Zaubersformel: Schweige, verstumme! gehört zur dämonischen Zaubertechnik, die in der außerjüdischen Welt jedenfalls stärker ausgebildet war, als im Judentum. Es ist bemerkenswert, daß Jesus hier bloß griechisch spricht, während er Mc 7, 34; 5, 41 hebräische Formeln anwendet. Endlich deutet auch die Schilderung des Schiffes auf größere Verhältnisse, als sie auf dem Gennesarsee zu finden waren. Das von Jesus benutzte Schiff ist im Hinterteil mit einem Kopf- (oder überhaupt Sitz-) Kissen ausgestattet. Das hat keinen Sinn bei einer Fischerbarke auf dem Gennesarsee, wo gearbeitet, nicht geruht oder gar geschlafen wurde, sondern deutet auf ein römisches Luxussschiff, auf dem man Meerfahrten zu geschäftlichen Zwecken oder Lustfahrten machte. Und so stimmt alles zur Annahme, daß die Umwandlung des Seewandelns in die Sturmbeschwörung in der Phantasie eines heidenchristlichen Lesers des urgemeindlichen Evangeliums entstanden ist.

VII.

Von der zweiten Variante des Seewandelns, die Mc 6, 45—52 zu lesen ist, haben wir zunächst zu urteilen, daß sie nicht auf den gleichen Kreis zurückzuführen ist, in dem die „Sturmbeschwörung“ entstanden ist. Man bemerke wohl: Wir behaupten nicht, daß in dieser Differenz zwei verschiedene Hände sichtbar werden, die am Aufbau des Markusevangeliums ebenso beteiligt sind, wie beim Evangelium der Urgemeinde verschiedene Hände nachgewiesen werden können. Die „Sturmbeschwörung“ hat selbstverständlich einen Urheber, den wir nicht kennen, aber dieser Urheber ist nicht ein Markusredaktor, wie es zahlreiche Mitarbeiter am Matthäusevangelium gibt, sondern er ist einfach ein Vertreter jener heidenchristlichen Legenden, Wunder, Dämonenbeschwörungen, die im Markusevangelium so zahlreich zu finden sind. Der Seesturm gehört zu jenen Stücken, welche der alleinige Markusredaktor mit den übrigen Stoffen zum Ganzen des heutigen Markusevangeliums (1—16, 8) zusammengearbeitet hat. Eine Stütze der Hypothese von verschiedenen Markushänden und Markusschriften bietet also die Dublette Seesturm und Seewandeln nicht, sondern lediglich eine Bestätigung der Tatsache, daß der Markusredaktor mannigfachen Stoff benutzt hat, den er bei seiner Redaktion als gegeben vorfand, den er aber nicht selbst erfunden hat. Andererseits aber war der Markusredaktor auch kein bloßer Registrator, kein bloßer Abschreiber und Sammler, sondern ein Mensch, der einen eigenen Kopf hatte und diesem Kopfe seine Rechte einräumte, wo es ihm passend schien. Ein Beweis für die Existenz und Betätigung dieser relativen Selbständigkeit des Markusredaktors gegenüber den überlieferten Stoffen finden wir nun eben in der Tatsache, daß er sich mit der von ihm vorgefundenen Umdeutung des Seewandelns in den Seesturm nicht zufrieden gegeben, sondern von sich aus eine andere Variante, das verkürzte Seewandeln (6, 45—52), beigelegt hat.

Es ist dies ein höchst wichtiger Umstand, der bei der völligen Verwirrung, die bis jetzt die Auslegung des Originalberichtes und seiner drei Varianten beherrscht hat, nicht einmal hat geahnt werden können. Die Tatsache, daß der Markusredaktor gegenüber der Seesturmvariante die davon abweichende Variante des Seewandelns bringt, beweist zunächst unwiderleglich, daß der Redaktor das Original des Evangeliums der Urgemeinde gekannt hat. Denn das Original des Seewandelns, das wir nur Mt 14, 22—33 lesen, hat nur im Evangelium der Urgemeinde gestanden. Weder der Seesturm des Mc, noch Mt 8, 23—27

sind das Original, sondern das ist einzig und allein Mt 14, 22—33. Die Variante vom Seewandeln, die Mc nach und neben der Variante vom Seesturm bringt, ist einer der sichersten Beweise, daß der Markusredaktor neben dem heidenchristlichen Stoff, der ihm wohl mündlich überliefert wurde, und neben dem Simonsbericht, der seinem Evangelium einen eigenartigen und einzigartigen Wert verleiht, das Evangelium der Urgemeinde, also eine schriftliche Vorlage, benutzt hat. Dieses vor 70 in der Hauptsache abgeschlossene Evangelium, das *corpus doctrinae Messianicae* von Jerusalem, lag auf dem Schreibtisch des Markusredaktors, als er die Variante vom Seewandeln zurecht gestutzt hat.

Die Aufnahme der neuen Variante beweist ferner, daß der Markusredaktor nicht ein sklavischer Kopist seiner Quellen war, sondern diesen mit einer gewissen Selbständigkeit gegenübergestanden hat. Als bloßer Abschreiber und bloß mit Schere, Kleistertopf und Rotstift arbeitender Redaktor hätte er sich mit der ihm überlieferten Seesturmvariante begnügt und sich nach der redaktionellen Tagesarbeit auf einem Kopfkissen schlafen gelegt. Aber als denkender Kopf hat er in die Redaktion seines Evangeliums eine neue Variante aufgenommen. Er hatte offenbar von der Seesturmvariante den Eindruck erhalten, daß sie nicht nur mit dem ihm vorliegenden Original vom Seewandeln sich nicht decke, sondern daß der Hauptinhalt dieses Originals in der Seesturmvariante geradezu verloren gegangen sei. Dieser Eindruck ist durchaus richtig, er drängt sich jedem Leser von Mt 14, 22—33 ohne weiteres auf, und man muß schon in unverbesserlichem Starrsinn auf die absolute und universale Markuspriorität schwören, um diesem Eindruck unzugänglich zu sein. Die Richtigkeit dieses Eindrucks ist durch unsere Auslegung des Matthäus-Originals erwiesen. Infolge dieses Eindruckes entschloß sich der Markusredaktor zu einer selbständigen Bearbeitung des Originalstückes, indem er es in der Hauptsache herübernahm und insbesondere das Wandeln Jesu auf dem Wasser und die Gespensterfurcht der Jünger erwähnte. Mehrere Eigentümlichkeiten seiner Bearbeitung beweisen aber klar, daß auch der Markusredaktor das Original nicht mehr verstanden hat. Die Angabe, Jesus habe zuerst die Absicht gehabt, neben dem Schiffe der Jünger vorbeizugehen (Mc 6, 48), steht nicht im Original und hätte dort auch gar keinen Sinn. Denn der aufgestandene Jesus ist eben in der vierten Nachtwache, als das Schiff mitten auf dem See mit der stärksten Wut der Wogen und des Windes zu kämpfen hatte, zu den Jüngern gekommen, hat die Gespensterfurcht der Jünger und des Petrus speziell beruhigt und dem Sturm ein Ende

gemacht. Unser Markusredaktor hat diese Pointe des Seewandelns nicht verstanden, sondern er hat sich vorgestellt, daß es sich einfach um eine von Jesus den Jüngern in einer Gefahr auf dem See erwiesene Hilfeleistung handle, die er zunächst habe unterlassen wollen, dann aber (6, 51) ihnen nachträglich doch gewährt habe. Jedes Kind kann einsehen, daß der Zwischensatz 6, 48 ein Fremdkörper ist, der weder mit dem Original, noch auch mit der Seesturmgeschichte etwas zu schaffen hat. Mit dem Original nicht, denn Jesus wollte nicht an den Jüngern vorbeigehen, sondern sein Seewandeln hat den einzigen Zweck, zu den Jüngern zu kommen und den Sturm zu beruhigen. Mit dem Seesturm nicht, denn in diesem ist vom Seewandeln Jesu keine Rede, also auch nicht davon, daß Jesus neben dem Schiffe habe vorbeigehen oder seine Hilfe zuerst habe verweigern wollen. Das Sätzlein beweist also bloß, daß der Markusredaktor das Original auch nicht verstanden hat.

Noch klarer tritt dieser Mangel am Verständnis des Originals darin zutage, daß eine andere Hauptsache, die Szene zwischen Simon und Jesus, ganz einfach kassiert wird. Das erinnert wieder stark an das Prokrustesbett, auf dem Mc der wichtigen Versuchungsgeschichte alle Glieder bis auf zwei fast unbrauchbare Stummel abgehackt hat. Wie ist aber diese auffällige Verkürzung zu erklären, die den Simon auch in einem anderen Sinne verkürzt? Man hat gemeint, Mc habe gefühlt, daß in dem Bekenntnis der Jünger im Originalbericht: „Wahrlich du bist der Sohn Gottes“ eine Kollision vorliege mit der Szene bei Cäsarea Philippi, wo Simon zuerst das Messiasbekenntnis ausspricht. Daher habe er am Schlusse des Seewandelns dieses Bekenntnis der Jünger unterdrückt. Sprach er aber den Jüngern an dieser Stelle die Erkenntnis der Messianität Jesu ab, so mußte er auch die Petrusszene streichen, denn im Glauben über das Wasser schreiten konnte doch Petrus nur, wenn er in Jesus den Messias erkannt hatte.

Aber diese Zurechtlegung des Tatbestandes ist diejenige der modernen Theologen, welche immer wieder darauf hinweisen, das Seewandeln könne nicht geschichtlich sein, da es „damals“ zu einem lauten Bekenntnis der übernatürlichen Art Jesu gewiß noch nicht gekommen sei. Das beweise die spätere Erzählung vom Petrusbekenntnis bei Cäsarea. Aber diese Beweisführung, die übrigens nach unserer Erklärung des Seewandelns ohne weiteres dahinfällt, gilt für Mc nicht und würde eher dazu geführt haben, daß Mc das Bekenntnis der Jünger und die Petrusepisode stehen ließ. Wenn Mc gefühlt hat, daß jenes Bekenntnis mit dem Bekenntnis von Cäsarea in Widerspruch stand, warum

fühlte er diesen Widerspruch nicht, da der Dämonische ganz am Anfang des Auftretens Jesu diesen als Messias begrüßt (Mc 1, 24) und die „unreinen Geister“ dieses Bekenntnis auch später, aber immer noch vor dem Petrusbekenntnis, wiederholen (Mc 3, 11; 4, 7). Wenn Mc vielleicht an der Öffentlichkeit und Feierlichkeit des Bekenntnisses der Jünger Anstoß nahm, so konnte er sich ganz leicht dadurch helfen, daß Jesus den Jüngern verbot, das Messiasgeheimnis zu verbreiten. Das ist ja das bekannte Auskunftsmittel, das Mc auch bei dem Bekenntnis der Dämonischen und übrigen Geheilten und sogar bei der Erweckung der Tochter des Jairus in Anwendung bringt. Ja sogar nach dem öffentlichen und feierlichen Bekenntnis des Simon befiehlt Jesus ausdrücklich (Mc 8, 30), die Erkenntnis seiner Messianität geheimzuhalten, und nach der Verwandlung wird den Zeugen des Ereignisses befohlen, die Sache bis nach der Auferstehung Jesu geheimzuhalten (Mc 9, 9). Man sieht also, daß Mc alle diese Messiasbekenntnisse in gleicher Weise behandelt, daß die Geschichtlichkeit dieser Bekenntnisse für ihn jedenfalls schon stark verdunkelt war, und daß deutlich der Gedanke durchscheint, Jesus sei erst in der Auferstehung als Messias offenbar geworden. Man darf ihm also nicht das klare und bestimmte Bewußtsein einer Kollision des Seewandelns mit der Geschichtlichkeit des Petrusbekenntnisses zuschreiben und darf nicht annehmen, diese Kollision habe ihn zur Unterdrückung des Jüngerbekenntnisses geführt.

Und was die Beseitigung der Petrusszene betrifft, so heißt es dem Mc einen ihm völlig fremden Gedankengang unterschieben, wenn man meint, er habe erwogen, daß Petrus im Glauben über das Wasser doch nur schreiten konnte, wenn er in Jesus bereits den Messias erkannt hatte. Hätte Mc wirklich diese Erwägung angestellt, so hätte er gemerkt, daß das Seewandeln auf das Bekenntnis der Jünger hinauslief, er hätte gemerkt, das Petrus im Wandeln über das Wasser gleichsam eine Kraftprobe seines Messiasglaubens ablegen wollte. Diese Voraussetzung ist aber ganz falsch. Denn dann hätte Mc die Perikope vom Seewandeln gerade in einem Hauptpunkte verstanden, nämlich darin, daß in ihr auf ein Messiasbekenntnis abgezielt ist und daß Petrus in ganz besonderer Weise sich an diesem Messiasbekenntnis beteiligt. Dann aber, wenn Mc diese Perikope in der Hauptsache verstand, wäre es ganz unbegreiflich, daß er sie gerade in dieser Hauptsache verstümmelt und das Bekenntnis der Jünger und des Petrus weggelassen hat. Aus diesem Verhalten geht mit Sicherheit hervor, daß Mc die Perikope gerade in der Hauptsache nicht verstanden und sie eben aus

Mangel an Verständnis verstümmelt hat. Dies geht daraus hervor, daß Mc im Seewandeln nichts sieht, als eine von Jesus den Jüngern in einem gefährvollen Augenblick geleistete Hilfe, die in einer wunderbaren Stillung des Sturms besteht. Daher läßt er am Schlusse seinen Jesus den Jüngern einen Tadel darüber aussprechen, daß sie auch jetzt noch, nach dem soeben erlebten großen Wunder der Brotvermehrung, sich über die Wundermacht Jesu übermäßig verwundern (Mc 6, 51) und mithin nicht einzusehen vermögen, daß der, welcher die wunderbare Speisung vornahm, doch wohl auch den Sturm hat beruhigen können. Der Verfasser von Mc 6, 41—52 hat das Original Mt 14 so wenig verstanden, als der Heidenchrist, der Mc 4, 35—41 aus dem Seewandeln eine Sturmbeschwörung gemacht hat. Immerhin unterscheidet sich die Markusvariante Kap. 6 dadurch von der Variante Kap. 4, daß jene sich enger an das Original anschließt, weil der Verfasser von Kap. 6 das Gefühl hatte, daß Kap. 4 zu stark vom Original abweiche und ihm vielleicht geradezu Bedenken darüber aufgestiegen sind, ob Kap. 4 überhaupt mit Kap. 14 des Mt identisch sei. Um ganz sicher zu gehen, wurde vom Markusredaktor die Variante Kap. 6 beigelegt, welche die Gespenstererscheinung, die Furcht der Jünger, die Beruhigung durch Jesus aufnimmt und die Sturmbeschwörung wegläßt. Damit war der Markusredaktor dem Matthäusoriginal (das er im Evangelium der Urgemeinde las) soweit gerecht geworden, als er es vermocht hat. Ganz gerecht zu werden vermochte er dem Seewandeln deshalb nicht, weil er die Pointe: die „Gespenstererscheinung“ nicht mehr verstanden hat.

Und gerade aus diesem Grunde hat er auch die Szene mit Petrus unterdrückt, die ja noch von unseren hochehrwürdigen Theologen geringschätzig als Anekdote behandelt und durch den Hinweis auf die Verleugnung des Petrus und auf das jähe Übergänge und Gegensätze aufweisende Temperament des Petrus allernächtigst erklärt und entschuldigt wird. Von der unendlichen Zartheit und Feinheit und von der religionsgeschichtlichen Abgründtiefe dieser „Anekdote“ können Exegeten, deren religionsgeschichtliche Kenntnisse über die Bibel A und NT nicht hinausgehen, selbstverständlich keine Ahnung haben. Umsomehr werden wir den alten Markusredaktor entschuldigen, wenn ihn diese „Petrusanekdote“ völlig perplex gemacht hat. Was wollte oder sollte er auch mit diesem Intermezzo anfangen? Er sah in dem Seewandeln nichts als eine wunderbare Hilfe Jesu, die den Jüngern zugute kam. Sollte nun Petrus nicht damit zufrieden gewesen sein, daß Jesus ihn samt seinen Genossen rettete? Wollte er speziell sich in die Gefahr begeben, um von Jesus

speziell gerettet zu werden? Wollte er erproben, ob Jesus ihn speziell aus einer, erst noch freiwillig herbeigeführten, Gefahr erretten würde? Und sollte Jesus wirklich auf diese kühne Herausforderung eingegangen sein, den Petrus durch sein: komme nur! ermutigt und ihn so selbst in die Gefahr gestürzt haben, um dann nachträglich den waghalsigen und fast versinkenden Wassertreter dennoch zu erretten? Solche, an sich kindische, aber bei dem Mißverständnis der Perikope unabweisbare, Erwägungen haben den Markusredaktor veranlaßt, die Petrusepisode mit einem entrüsteten Federzug zu kassieren.

Er kam dem Matthäusoriginal soweit entgegen, als es sich mit seinem Wunderglauben vertrug, der bei Mc sehr stark ausgebildet ist. Was sich damit nicht vertrug, hat er ausgemerzt, ausgemerzt das Bekenntnis der Jünger und es durch den Tadel ihres mangelnden Glaubens an den großen und soeben erprobten Wundertäter ersetzt, ausgemerzt die Petrusepisode, weil ihm diese zu sehr nach urgemeindlicher Erhebung und Bevorzugung des Petrus roch, der von Jesus ganz speziell auf wunderbare Weise gerettet sein wollte, während Mc seinen Wundertäter Jesus mit Vorliebe im Umgange mit Dämonen und im Heidenland tätig sein läßt. Aus einer gewissen Abneigung gegen den spezifisch urgemeindlichen und jüdischen Jesus hat Mc auch die Seligpreisung des Petrus (Mt 16, 17—19) und die Geschichte mit dem Stater (Mt 17, 17—24) ganz einfach unterdrückt. Es ist hier nicht zu untersuchen, ob er mit diesen Streichungen gescheit gehandelt hat oder nicht. Die Änderungen und Auslassungen im Berichte über das Seewandeln waren jedenfalls nichts weniger als gescheit. Für uns aber beweisen sie unwiderleglich die Tatsache, daß Mc das Evangelium der Urgemeinde benutzt, freilich auch den Umstand, daß er einen der wichtigsten Abschnitte dieses Evangeliums, den ersten Auferstehungsbericht, ganz und gar mißverstanden hat.

VIII.

Nachdem der Ball vom Evangelium der Urgemeinde zu dem Verfasser von Mc 4, 35—41 und zu dem Markusredaktor 6, 54—52 geworfen worden ist, so nimmt jetzt der Matthäusredaktor, der endgültige Redaktor des kanonischen Mt, den Ball des Mc (4, 35—41) auf und liefert die Variante des Seesturms Mt 8, 23—27. Die unbedingten Anhänger der Matthäuspriorität wissen auch hier wieder, wie es Eltern gegenüber ihren Kindern so oft geht, ihrem Liebling allerlei Vorzüge anzudichten, während sie dem Nachbeter Mc allerlei Minderwertigkeiten nachzusagen

sich gedrungen fühlen. Wir wollen den Freunden des Matthäus, die mit „Protomathäus“ durch Dick und Dünn gehen, auf ihrer silbenstecherischen Jagd nicht folgen, da die Ausbeute allzu gering ist. In Tat und Wahrheit verhalten sich die Sturmbeschwörung des Mc und die Variante des Mt so zu einander, daß Mt die Sturmbeschwörung abkürzt und alle diejenigen Bestandteile ausmerzt, welche dem Heidenchristen gerade als besonders wichtig erschienen sind. Er läßt weg, daß Jesus im Hinter teil des Schiffes auf einem Kissen schläft. Natürlich, denn der Palästiner „Matthäus“ wußte, daß es dergleichen Luxusartikel auf den Fischerbarken des Gennesarsees nicht gab. Die Anrede der Jünger: Rabbi, ist dir's einerlei, daß wir zugrunde gehen? ist dem Mt nicht dem Respekt vor dem Messias angemessen und verrät ihm auch gar zu wenig Glauben an den Helfer in aller Not. Daher ändert er: „Herr, rette, wir gehen zugrunde!“ Die bei der Beschwörung des Sturms angewendeten Zauberformeln läßt Mt weg und Jesus wirft den Jüngern nur Kleinglauben vor, während er sich bei Mc beklagt, daß sie noch keinen Glauben haben. Das Erstaunen der Jünger über die Stillung des Sturms ist bei Mt in ein Staunen „der Menschen“ umgeändert, soweit es eben gilt, die Größe des allbekannten Wundertäters in das Licht zu stellen. Die „Menschen“ (Mt 8, 27) sind dieselben, wie die Massen Mt 9, 33; 12, 23; 14, 35; 15, 30. Sie sind überall die Staffage, wenn der Messias Wunder tut. Mc hat in unserem Falle viel richtiger die Jünger beibehalten, die bei dem Seesturm einzig und allein in Betracht fallen. Endlich ist auch das Erstaunen der Anwesenden über die Beruhigung des Seesturms bei Mt viel schwächer ausgedrückt, als bei Mc, weil es bei Mc darauf ankommt, den Glauben der heidenchristlichen Gemeinden an den großen Dämonenbanner zu wecken, der mächtiger ist, als die Dämonen der Heiden. Bei Mt dagegen steht die Größe des Messias schon so fest, daß eine einfache Anerkennung seiner Herrschaft über Winde und Wellen genügt.

Nimmt man diese Abweichungen zusammen, so erhält man den Eindruck, Mt habe zwar den Seesturm des Mc nicht übergehen wollen, weil ihm schien, daß hier ein anderes Ereignis vorliege, als Mt 14, 22—33, aber er habe die stark dämonischen Züge der Markuserzählung gemildert und seine Variante dem spezifisch-jüdischen Messiasglauben anzupassen gesucht. Daher hat er auch einen wesentlichen Zug des Seewandelns, die Bitte des Petrus: Herr, rette mich! in entsprechender Form in die Variante des Seesturms herübergenommen. Er hat seine Variante vom Seesturm zu einem Kompromiß zwischen dem Seesturm des Mc und dem Seewandeln des Evangeliums der Urgemeinde gestaltet und so beiden

Perikopen Rechnung getragen. Er ist ähnlich verfahren, wie der Markusredaktor, der seine Variante vom Seewandeln aus dem Seesturm der heidenchristlichen Überlieferung und aus dem Seewandeln des Evangeliums der Urgemeinde kombiniert hat.

Die sachliche Erklärung dieser vier Stücke ist damit zu Ende geführt. Sie stellt folgende vier Punkte fest: Erstens, daß das Seewandeln Mt Kap. 14 das Original ist, das im Evangelium der Urgemeinde gestanden hat, also nicht vom endgültigen Redaktor des Mt herrührt. Zweitens, daß sowohl der Verfasser von Mc 4 als auch von Mc 6 dieses Original im Evangelium der Urgemeinde gelesen, es benutzt, aber nicht mehr verstanden haben. Drittens, daß der endgültige Matthäusredaktor sowohl das Original des Seewandels, als den Seesturm des Mc (Kap. 4) gekannt und benutzt hat, aber nicht der Verfasser des Originals sein kann, da er dieses nicht mehr verstanden hat. Viertens, daß es ein unrichtiger Grundsatz ist, in Bausch und Bogen entweder Markus- oder Matthäusprioritäten anzunehmen, und daß es in der Kritik der evangelischen Berichte darauf ankommt, in jedem einzelnen Falle diese Prioritäten ohne alle Voreingenommenheit für Mc oder Mt festzustellen.

IX.

Neben der Erklärung des Seesturms und Seewandels ist für die Kritik der evangelischen Berichte die Stellung wichtig, welche Mt und Mc den vier Perikopen, einer Mutterperikope und drei Tochterperikopen, angewiesen haben.

Von der Mutterperikope ist bereits die Rede gewesen. Der Matthäusredaktor legte das Stück, von dem wir zeigten, daß es sachlich mit der Verwandlung Jesu zusammengeordnet war, genau dorthin, wohin Mc die zweite Bearbeitung dieses Stückes (6, 45—51) gelegt hat. Der Matthäusredaktor läßt also die sachlich viel richtigere Stellung fahren, welche die Perikope im Evangelium der Urgemeinde eingenommen hat, und läßt sich von Mc bewegen, das Stück zwischen die Speisung der Fünftausend und die zahlreichen Krankenheilungen im Gennesargebiete zu legen. Die sachliche Ordnung des jerusalemischen Evangeliums gibt er dem Markusfaden zuliebe auf, der ebensowenig Geschichte bedeutet, als die Mutterperikope des Seewandels in die Geschichte Jesu fällt. Es ist also an einem bedeutsamen Punkte festgestellt, daß der Matthäusredaktor in der Stellung eines Stückes dem Mc gefolgt ist, das in der Quelle wenigstens in einem sachlich guten Zusammenhang stand, bei

Mc aber diesen Zusammenhang eingebüßt und dafür erst noch keinen chronologisch-geschichtlichen gewonnen hat.

Die erste Variante vom Seesturm (Mc 4, 35—41) legt der Markusredaktor, der sie in der mündlichen Überlieferung als Dämonenbeschwörung vorfand, zwischen die Parabel vom Senfkorn (4, 30—34) und die Dämonenbeschwörung von Gerasa (5, 1—20). Den Leben Jesu-Schreibern ist es natürlich ausgemacht, daß Jesus die Gleichnisse vom gegenwärtigen Gottesreich (4, 1 ff.) in einer Barke am Westufer des Gennesarsees gesprochen hat. Sie sehen nicht, daß in diesen Varianten vom Seesturm und vom Seewandeln eine völlige Verwirrung herrscht. Beim Seesturm des Mc erklärt Jesus, er wolle mit den Jüngern an das jenseitige Ufer, also in das Gebiet der Zehnstädte, fahren (5, 1 ff.). Beim Seewandeln des Mc dagegen fährt er nach Bethsaida und landet wunderlicherweise in der Ebene von Gennesar (6, 45. 53). Im Original des Mt landet Jesus ebenfalls in Gennesar, aber als Ziel der Fahrt wird nicht Bethsaida, sondern nur das jenseitige Ufer angegeben (14, 22. 34). Beim Seesturm des Mt endlich besteigt Jesus ein Schiff und landet im Gebiete von Gadara (14, 28). Das alles ist ein Beweis, daß keine Geschichte Jesu vorliegt, sondern ein Ereignis, das ursprünglich sich am Gennesarsee zugetragen hat, und sodann, als es nicht mehr verstanden wurde, mit anderen wunderbaren, also ebenfalls ungeschichtlichen, Stücken verknüpft wurde. In unserem Fall kommt speziell hinzu, daß der Verfasser des Seesturms bei Mc unbeachtet gelassen hat, daß Jesus sich 4, 1 schon im Schiffe befand. Wenn es also heißt: „Und sie nahmen ihn mit ins Schiff, wie er war, und andere Schiffe begleiteten ihn,“ so ist das eine möglichst schlechte Verbindung mit 4, 1 und zeigt, daß die Fugen von 4, 1 und 4, 35 nicht zu einander passen. Wenn Jesus im Schiffe war, so verstand es sich von selbst, daß die Jünger ihn mitnahmen und nicht ohne ihn abfuhren. Der Ausdruck: „wie er war“ und die Erwähnung der andern Schiffe deuten darauf hin, daß die Erzählung im Original weiter ausgemalt war und daß der Markusredaktor verschiedene dieser weiter ausgeführten Züge gestrichen hat. Vielleicht war ausgeführt, daß Jesus von vielen Barken umdrängt war, deren Insassen seinen Worten lauschen wollten und daß er am Abend, müde und hungrig, wie er war, trotzdem die Fahrt nach dem Ostufer angetreten habe. Jedenfalls ist die Verbindung von 4, 1 und 35 so lose als möglich und nur ein Kind kann, auf diese Verbindung bauend, den Seesturm für Geschichte halten.

Die dem Seesturm des Mc entsprechende Variante des Mt hat

bei diesem Redaktor nach rückwärts eine andere Anknüpfung, als bei Mc, da sie nach der Unterredung Jesu mit einem Jünger gelegt ist, der erst seinen Vater begraben will, ehe er Jesus nachfolgt (Mt 8, 21 f.). Nach vorwärts aber stimmt die Stellung der Matthäusvariante mit Mt überein, da sie an die Dämonenbeschwörung in der Dekapolis angeknüpft ist (Mt 8, 28—34). Da nun die Parabeln überhaupt keine feste Stelle im Rahmen des Lebens Jesu haben, so dürfen wir ruhig behaupten, daß der Matthäusredaktor auch in der Stellung der Seesturmvariante einfach dem Mc gefolgt ist, der den Seesturm mit der Beschwörung von Gerasa zusammenbringt. Von Geschichte ist aber auch in dieser Stellung keine Rede, sondern der Markusredaktor hat einfach zwei Beschwörungen von Dämonen zusammengestellt, die beide in gleicher Weise auf den Dämonenglauben der heidenchristlichen Kreise zurückzuführen sind.

Das Ergebnis der Untersuchung über die Stellung der vier Perikopen ist also dies: Das Original, die Messiasperikope, stand im Evangelium der Urgemeinde unmittelbar vor der Verwandlung Jesu, also in einem ausgezeichneten sachlichen Zusammenhang. Denn beide Stücke sind die zwei ältesten Darstellungen der Auferstehung Jesu, seiner Umwertung in die Totenseele und aus der Totenseele in die letzte religionsgeschichtliche Größe Israels. Zeitlich fallen beide Perikopen selbstverständlich nicht in das Leben Jesu, sondern unmittelbar nach seinem Tode, in die Geschichte der Urgemeinde und haben in ihr ihren festen, unverrückbaren Platz.

Nachdem sich der Schlüssel zum Verständnis des Originals verloren hatte, war es um diese Auferstehung im wirklich geschichtlichen Sinn geschehen; damit verlor sich auch die rechte Stellung dieses Abschnittes und der damit zusammenhängenden Verwandlung Jesu. Das Matthäusoriginal wird vom Matthäusredaktor mit dem Markusevangelium an die Stelle gelegt, wohin Mc die zweite Bearbeitung dieses Stückes gelegt hat. Die dem Seesturm des Mc, dieser völligen Entstellung des Originals, entsprechende Variante des Mt wird von Mt mit Mc mit der Dämonenbeschwörung von Gerasa verbunden. Alle diese Varianten und ihre Stellungen beweisen, daß sowohl Mc als Mt von aller Chronologie und aller Topographie und aller Geschichte verlassen waren, als sie das Original und seine Varianten in ihre Redaktion aufnahmen. Und insbesondere ist bewiesen, daß der Matthäusredaktor in der Anordnung des Originals und in der Ausarbeitung und Stellung der Variante Kap. 8 ganz und gar von Mc abhängig gewesen ist, während umgekehrt die Verfasser der beiden Markusvarianten in der Ausarbeitung dieser Stücke

vom Original, also vom Evangelium der Urgemeinde, abhängig gewesen sind.

Der Kritik der evangelischen Berichte sind damit in einem bedeutsamen Falle neue Gesichtspunkte eröffnet, die sie von allen einseitigen Streitigkeiten über Markus- oder Matthäusprioritäten befreien und die Einsicht bewirken sollen, daß das Evangelium der Urgemeinde auch für Mc in viel höherem Grade in Betracht kommt, als man bis jetzt angenommen hat. In vielen Fällen wird nun die Frage so zu stellen sein, ob Mc oder Mt den ursprünglichen Bericht des Evangeliums von Jerusalem erhalten haben, nicht aber, ob dem kanonischen Mc vor Mt oder umgekehrt die Priorität zukomme. Früher als beide ist das Evangelium der Urgemeinde, und bevor dieses in seinem Hauptinhalte bestimmt und abgegrenzt ist, kann die Frage, ob Mc oder Mt ursprünglicher sei, in sehr vielen Fällen nicht gelöst werden. Unsere Untersuchung hat dem Evangelium der Urgemeinde wenigstens das Seewandeln des Mt als Original zugewiesen, dieses Original erklärt und hieraus die Erkenntnis abgeleitet, daß auf dieses Original zeitlich zunächst der Seesturm des Mc, sodann das Seewandeln des Mc und endlich die Aufnahme des Originals in den kanonischen Mt (Kap. 14) und die nach Mc gearbeitete Variante (Kap. 8) gefolgt sind. Die Verhältnisse dieser Abschnitte sind also viel verwickelter, als man bis jetzt angenommen hat. Aber ich hoffe, daß durch die mühevollen Entwirrung dieses Knäuels der Kritik der evangelischen Berichte ein nicht unwichtiger Dienst geleistet worden ist. Es bestätigt sich das am Anfang Gesagte, daß der Überlieferungsstoff der evangelischen Berichte oftmals durch mehrere Hände hindurchgegangen ist, ehe er seinen definitiven Platz und seine letzte Form in unseren Evangelien erhalten hat. In unserem Falle müssen wir erstens annehmen, Simon Petrus selbst sei der intellektuelle Urheber des Originals und vielleicht Johannes Markus der Übersetzer; zweitens, irgend ein Heidenchrist im Abendlande habe daraus die Sturmbeschwörung bei Mc gemacht, drittens, der Markusredaktor habe diese Sturmbeschwörung aufgenommen und von sich aus das Seewandeln dem Original angenähert; viertens, Matthäus habe das Original nach dem Vorgange des Markus an den jetzigen Platz gestellt und er habe nach dem Vorbild des Mc seine Variante vom Seesturm geschaffen und diese ebenfalls nach dem Vorbild des Mc eingestellt. Wer diesen Knäuel leichter entwirren kann, der mag es tun.

Das Griechisch der Mischna.

Eine Kritik der gegenwärtigen Lage der neutestamentlichen Forschung, im besonderen des Deißmannschen Buches „Licht vom Osten“.

Von Lic. theol. Fiebig in Gotha.

I. Vor wenigen Wochen ist Deißmanns herrliches Buch „Licht vom Osten“ erschienen. Bekanntlich zieht Deißmann die neuentdeckten Texte der griechisch-römischen Welt, vor allem die Papyri und Ostraka, zum Verständnis des neutestamentlichen Griechisch heran. Seine Arbeiten sollen schließlich einmal dazu führen, ein neutestamentliches Lexikon zu schaffen, das auf möglichst gründlicher Kenntnis des populären Griechisch der neutestamentlichen Zeit ruht und dadurch die bisherigen Lexica zum Neuen Testament, vor allem das Cremersche Wörterbuch, im Prinzip und in den meisten Einzelheiten als verfehlt erweist. Deißmann betont mit Recht, daß die Verfasser der neutestamentlichen Schriften Männer aus dem Volke sind. Daraus folgt aber, daß das Griechisch, das sie schreiben, seine Parallelen vor allem in dem Griechisch der unteren und mittleren Schichten der griechisch redenden und schreibenden Juden und Griechen der Kaiserzeit haben muß.

Für jeden, der wissenschaftliche Arbeit liebt, ist es eine Freude, Deißmann in seinen sorgfältigen sprachlichen Untersuchungen zu folgen. Diese Freude hat auch darin ihren Grund, daß Deißmann, wie jeder, der echte wissenschaftliche Arbeit kennt, sich der Grenzen seines Arbeitsgebietes und seiner Kraft wohl bewußt ist, ohne deswegen den Wert alles dessen, was jenseits dieser Grenzen liegt, herabzusetzen und das eigene Arbeitsgebiet für das allein Daseinsberechtigte zu halten. S. 2 sagt er ausdrücklich:

„Zwei Gruppen literarischer Denkmäler kommen insbesondere in Betracht: hier die in der Mischna, den Talmuden und verwandten anderen Texten konservierten Reste der jüdischen Tradition, dort die griechisch-römischen Schriftsteller der Kaiserzeit. Indessen weder von der einen noch von der anderen Gruppe werde ich reden,

obwohl mir die große Bedeutung dieses ganzen literarischen Quellenmaterials nicht unbekannt ist.“

Mit anderen Worten: Deißmann verkennt durchaus nicht, daß Ergänzungen seiner Arbeit nötig sind. Er beschränkt sich mit voller Absichtlichkeit auf die nicht literarischen Sprachdenkmäler der Kaiserzeit, d. h. auf die, die an sich noch keine Literatur sind und es auch nicht sein wollen. Über die heutige Durchschnittstheologie ist er dadurch erhaben, daß er die Ergänzungen seiner Arbeit nicht bloß in der literarischen Welt der Kaiserzeit sieht, soweit sie griechisch-römisch ist, also nicht bloß in der Richtung etwa von Wendlands Skizzierung dieser Welt in seinem Buche: „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum“, sondern auch in der Richtung auf Mischna und Talmud, also etwa im Sinne von sprachlichen Untersuchungen, wie sie Dalman in seinem Buche „Worte Jesu I“ darbietet. Dabei hat Deißmann den ganz richtigen Eindruck, daß vor allem in der Mischna und den Talmuden wertvolle Ergänzungen grade zu seiner Arbeit zu finden sind. Er sagt S. 4:

„Mag auch die altjüdische Literatur neben der Überfülle des doktrinar-gelehrten viel volkstümliches Gut erhalten haben (die rabbinischen Texte sind eine Fundgrube für folkloristische Studien)“ usw.

Ehe ich hierauf näher eingehe, möchte ich auf eine weitere Grenze der Arbeit Deißmanns hinweisen, deren er sich ebenfalls deutlich bewußt ist. S. 6 heißt es:

„Stillschweigend habe ich dabei für diese Studien eine Gruppe von Denkmälern allerdings ausgeschieden: ich werde wesentlich von griechischen und lateinischen Texten handeln und lasse die anderssprachigen beiseite, einmal, weil ich sie zum guten Teil nicht fachmännisch behandeln könnte, sodann aber auch, weil die große Fülle der griechischen und lateinischen Texte zur Selbstbeschränkung zwingt. Ich möchte aber ausdrücklich auf eine, besonders religionsgeschichtlich höchst bedeutsame, Gruppe wenigstens hinweisen: die vielen semitischen Inschriften der Provinz Syrien und des östlich und nördlich angrenzenden Gebietes, die es ermöglichen, fast unbekannte heidnische Kulte der engeren Heimat des Christentums wenigstens fragmentarisch zu rekonstruieren.“

Was Deißmann hier sagt, stellt Aufgaben, die man m. E. bisher noch lange nicht mit dem nötigen Nachdruck öffentlich geltend gemacht hat. Ich möchte sie in den kurzen Satz zusammenfassen: Der Neutestamentler muß Orientalist sein. Man sollte diese Forderung

mit voller prinzipieller Klarheit und Schärfe stellen und vor allem den jungen Theologen, die wissenschaftlich auf neutestamentlichem Gebiet arbeiten wollen, einschärfen. Dann kommen wir vorwärts. Wie nötig ist es, wenn man sich an der neutestamentlichen Textkritik beteiligen will, Syrisch zu können! Wie wichtig ist es, die palästinensisch-syrischen Texte, die Arbeiten von Merx über den ältesten (syrischen) Text der Evangelien zu studieren! — Aber welcher neutestamentliche Theologe kann das? Welcher ist imstande, syrische Texte auch nur zu lesen? Wellhausen hat schon wiederholt diesen Mangel lebhaft gerügt. Die religionsgeschichtliche Forschung weist für die Herkunft neutestamentlicher Vorstellungen gebieterisch auf das Persische hin. Gunkel sagt (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, S. 10, Anm. 1) mit Recht:

„Es wäre sehr zu wünschen, daß sich der eine oder andere der jüngeren Neutestamentler den Orient jener Zeit, speziell das Eranische, zum Nebenfach erwählen möchte.“

Wo sind gegenwärtig die Neutestamentler, die dieses Wort Gunkels in Tat und Wahrheit umgesetzt haben oder umsetzen? Es kann ihnen, wie ich glaube, selbst heutzutage noch leicht passieren, daß sie als eine Art Sonderlinge betrachtet werden, als Leute, die einen im Grunde überflüssigen wissenschaftlichen Sport treiben. Ist ja doch selbst Deißmann bei seinen Studien etwas Derartiges passiert! Köstlich sind seine Worte, Licht vom Osten S. 289, die die Weite des wissenschaftlichen Horizontes so mancher Theologen mit feinem Humor beleuchten:

„Wenn Theologen sich mit Inschriften, Papyri und Ostraka der Kaiserzeit befassen, so ist diese Arbeit nicht der Sport von Sonderlingen, sondern sie hat ihr Recht in dringenden Erfordernissen der wissenschaftlichen Lage der Gegenwart. Es war eine Zeitlang so, daß die Theologen bloß die abgelegten Kleider der Philologen auftrugen, kritische Methoden, die von den Meistern der Altertumswissenschaft längst aufgegeben waren, bis zur völligen Verschleißung durch das Neue Testament schleppend. Sollen wir jetzt wieder 20 Jahre lang warten und dann hinter den Philologen, die bis dahin noch bessere Quellen haben werden, herhinken? Oder sollen wir nicht selbst, unbekümmert um das blöde und mißgünstige Wort, wir seien ‚nur‘ Philologen, selbst Hand anlegen an das gewaltige Forschungsmaterial, das uns Unwürdigen die Vorsehung verschwenderisch schenkt?“

Genau diese Worte Deißmanns passen auf die Art, wie vielfach noch heutzutage von sonst ganz verständigen „Neutestamentlern“ derjenige

angesehen wird, der sich mit rabbinischen Studien befaßt. Ich rede hier ganz unumwunden von persönlichen Erlebnissen, ebenso unumwunden, wie Deißmann in seinem Buche öfter persönlich redet; wird ja doch die Wissenschaft von lebendigen Menschen gemacht! Grade der feine persönliche Zug des Deißmannschen Buches ist etwas so Erquickendes. Wie lebendig und wohltuend wirkt sein feines Verständnis für persönliches Leben, für wirkliche Menschen, seine Art, dem Leser persönlich nahe zu kommen und sein Werk mit der Liebe des Forschers und des Menschen zu durchwärmen! Ein Professor der praktischen Theologie riet mir von den talmudischen Studien ab mit der Begründung: was gehen uns die Juden, was geht uns der Talmud an? Andere Professoren meinten, „biblisch-theologische“ Untersuchungen seien viel wichtiger als talmudische. Das ist aus einer Art des neutestamentlichen wissenschaftlichen Betriebes heraus geredet, die m. E. der Vergangenheit angehört, wo „Biblische Theologie“ noch etwas Besonderes war, wo die Erhebung des Inhalts des Neuen Testaments als eine besondere Aufgabe galt, ohne daß man nach der Entstehung der neutestamentlichen Gedanken in nennenswerter Weise fragte. Ich verkenne durchaus nicht den Wert etwa von Büchern wie der „Religion des Neuen Testaments“ von Bernhard Weiß, aber andererseits ist doch zu sagen: wir brauchen in der gegenwärtigen Lage der Forschung religionsgeschichtliches Material, Fortführung und Ausbau etwa der Art, wie sie die Holtzmannsche „Neutestamentliche Theologie“ in Ansätzen enthält. Die bloße reinliche Erhebung des Inhalts des Neuen Testaments allein genügt bei weitem nicht. Gottlob ist inzwischen innerhalb der Theologie dank den Arbeiten z. B. Schürers, Boussets, Stracks, Dalmans vieles besser geworden, soweit die Bedeutung der rabbinischen Studien für das Neue Testament in Frage steht. Aber es fehlt doch noch viel daran, daß man an den maßgebenden Stellen gebieterisch Fortführung und Inangriffnahme der Forschung in Talmudicis verlangte. Man ist grade in diesen Studien noch im Stadium des von Deißmann getadelten Wartens. Man ist sich vielfach noch immer nicht klar darüber, ob man nicht dies Studienggebiet den Juden, eventuell sogar einem jüdischen Vertreter der jüdischen Theologie an der Universität, überlassen solle! Für viele Theologen typisch ist das Wort eines von mir und vielen sehr verehrten Theologen: „Man mache uns den Talmud zugänglich, so werden wir ihn benutzen“, das heißt, um mit Deißmann zu reden, nicht 20, sondern 50 Jahre warten, bis die Juden oder sonst jemand, der sich das Talmudische als „Sport“ ausgesucht hat, geleistet haben, was viele Theologen selber leisten sollten.

Sehr charakteristisch ist, was Wernle in seinem vortrefflichen Buche „Einführung in das theologische Studium“ über die Rabbinica und die Notwendigkeit des Aramäischen, Syrischen, Neuhebräischen für den Theologen sagt. An vielen Stellen seines Buches sieht er sich durch die Natur der Sache gezwungen, auf die Rabbinica zu verweisen. Er meint auch, daß ein Pfarrer — für diese will er schreiben, nicht für zukünftige Privatdozenten — da, wo es sich um die Erforschung des Lebens und der Worte Jesu handele, gelehrt sein dürfe. Und dennoch weist er die jungen Studenten für die Erforschung der jüdischen Theologie lediglich an Schürer, Bousset, Weber, also an sekundäre Quellen, und ruft ihnen dort, wo er von der für das Studium der Theologie nötigen Vorbildung spricht, zu, daß sie sich „den Luxus des Aramäischen zwei- und dreimal überlegen sollten“! Bei der Empfehlung des Studiums der Philosophie ist er nicht so ängstlich. Und doch ist noch sehr die Frage, ob ein Pfarrer nicht unter Umständen ebenso sehr nach der jüdischen Theologie der Zeit Jesu, nach der Muttersprache Jesu, nach einem gründlichen Verständnis der Bergpredigt, überhaupt der Worte Jesu, gefragt wird als nach der Philosophie der Gegenwart und der Auseinandersetzung der Religion mit den Weltanschauungen der modernen Zeit. Außerdem: gewiß ist es unleugbar, daß einer nicht alles in der Theologie studieren kann. Aber ebenso klar ist es andererseits, daß er alles *ex fundamento* studieren sollte. Sicherlich wird das Studium eines zukünftigen Privatdozenten etwas anders aussehen als das Studium eines zukünftigen Dorfpastors, aber das ist doch sicher, daß wir alles daransetzen müssen, um jedem Theologen einen wirklichen Eindruck von der Wissenschaft und dem, was wissenschaftlich arbeiten heißt, zu geben. Sicher ist, daß der, der an einem Punkte einmal ganz gründlich wissenschaftlich gearbeitet hat, wissenschaftlichen Blick bekommt auch für das, was er nicht in derselben Weise selber bearbeiten kann, und dann schwerlich, wenn er Kandidat resp. Pfarrer wird, die „wissenschaftlichen“ Bücher verkaufen wird, um sich Predigten zu kaufen. Nach dem Ideal des wissenschaftlich gebildeten Theologen, — einem unerreichbaren Ideal, weil die Theologie ebenso unendlich ist wie jede andere Wissenschaft — soll doch nicht bloß der Privatdozent, sondern auch der Pfarrer streben. Beide werden nur in einem engeren Gebiete dies Ideal annähernd erreichen können, beide sollen aber und können Verständnis für das Ganze der Theologie haben, und sicherlich schadet es der „Wissenschaftlichkeit“ des theologischen Privatdozenten nichts, wenn er auch für praktische Fragen des Pfarrerberufes Interesse, Begabung und Verständnis hat.

Die Notwendigkeit des Hebräischen für den Theologen betont Wernle, aber zu den anderen orientalischen Sprachen, besonders zum Aramäischen, Neuhebräischen, Syrischen, rät er deswegen nicht, weil zur Erlernung dieser Sprachen eine besondere Begabung gehöre. Ich bestreite das aus meiner Erfahrung heraus. Wer Hebräisch einigermaßen kann, kann leicht Neuhebräisch, Aramäisch und Syrisch lernen. Dazu braucht er keine besondere sprachliche Begabung. Und, wenn ein Theologe mit dem Hebräischen schon viel Not hat, so ist das ein schwerer Mangel dieses Theologen und kein Grund, um des mangelhaften Fleißes oder der mangelhaften Begabung grade dieses Theologen willen das Erfordernis der Sache nicht um so schärfer zu betonen. Ein orientalisches Buch wie das Neue Testament verlangt orientalistische Vorbildung zu seinem Verständnis. Ein jüdisches, d. h. von geborenen Juden zum großen Teil geschriebenes Buch, wie das Neue Testament, verlangt jüdische Vorbildung zu seinem Verständnis. Von jeher kränken unsere neutestamentliche Forschung, unsere Kommentare zum Neuen Testament daran, daß die Theologen lediglich mit ihrer Gymnasialbildung an die Erforschung des Neuen Testaments herangehen. Man lese darüber Chwolsons Ausführungen in dem kürzlich in anastatischem Neudruck erschienenen Buche über das letzte Passahmahl Christi! Jesus lebte inmitten einer hebräisch-aramäisch redenden Welt, sprach selbst aramäisch — und für den Theologen sollte es ein „Luxus“ sein, Aramäisch zu können? Paulus war rabbinisch gebildet, Jesus bekämpfte die Rabbinen — und es sollte „Luxus“ sein, die Sprache dieser Rabbinen zu lernen und in die Gedankenwelt dieser Rabbinen einzudringen? Daß zur Ausrüstung des Neutestamentlers griechische Kenntnisse gehören, ist dem Gemeinbewußtsein der Theologen klar, sie gehen auch, wie z. B. Wernle, sehr bereitwillig ein auf Deißmanns Forderungen — der Schranken aber, die Deißmanns Arbeit hat, und deren er selber sich klar bewußt ist, sind die Theologen im allgemeinen sich nicht bewußt, auch der Tatsache nicht, daß man von Mischna und Talmud viel für Deißmanns eigenste Bestrebungen lernen kann.

Ich gehe damit nun endlich über zu dem eigentlichen Thema dieses Aufsatzes: dem Griechisch der Mischna. Gern hätte ich die vorstehenden Bemerkungen über die allgemeine wissenschaftliche Lage der Gegenwart auf neutestamentlichem Gebiet unterlassen, aber es würden dann wohl manchem die Konsequenzen des Folgenden nicht so deutlich geworden sein, auch zwingt Wernles und Deißmanns für die Theologie

der Gegenwart typische unbewußte, resp. halbbewußte, und bewußte Einseitigkeit gebieterisch zur Korrektur.

2. Mischna und Talmud bieten nicht bloß im allgemeinen, nicht bloß, wie Deißmann meint, in folkloristischer Beziehung, eine wichtige Ergänzung zu seinen Arbeiten, sondern ganz im speziellen zu seiner Arbeit am neutestamentlichen Lexikon. Ich vermisse einen Hinweis darauf in Deißmanns Buch. Was ich sagen will, möchte ich anknüpfen an das jüngst erschienene 5. Heft der „Ausgewählten Mischnatraktate“, die ich bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) herausgebe. Dies 5. Heft bietet eine Übersetzung und Erläuterung des Mischnatraktates „Sabbat“ dar, verfaßt von Professor D. Beer-Straßburg. Beer hat in den Anmerkungen seiner Übersetzung des Traktats „Sabbat“ sämtliche griechische Worte, die in dem neuhebräischen Text dieses Traktats vorhanden sind, mit ihren neuhebräischen Äquivalenten besonders hervorgehoben, auch einen Hinweis darauf beigefügt, ob das betreffende Wort als griechisches Lehnwort im Lateinischen, Syrischen oder Arabischen vorkommt, resp. orientalisches Lehnwort im Griechischen ist. Wer das Beersche Heft durchblättert, wird erstaunt darüber sein, wie stark die Mischna von griechischen Wörtern durchsetzt ist. Es wird nötig sein, zunächst hier ein vollständiges Verzeichnis dieser Wörter darzubieten. Der leichteren Übersicht wegen ordne ich sie nach dem griechischen Alphabet:

griechisch	neuhebräisch	deutsch	Beer, a. a. O. S.	Mischnatraktat Sabbat	
				Kap.	s
1. ἀγγοθήκη oder ἐγγοθήκη, lat. incitega (Ja- strow) ¹	אָנְטִיקֵי	antiochenisches Gefäß (Dalman) ² , eine Art Koch- maschine	54	III	4
2. ἀήρ, lat. aer	אֵיר, אֵיר, אֵיר, אֵ (Jastrow), auch syr. u. arab.	Luft	84	XI	3
3. ἄλμη	הֶלְמִי, הֶלְמִי	Salzlake	90	XIV	2
4. ἀνδρόγυνος	אָנְדֶּרְגִּינוֹס (Strack) ³ , אָנְדֶּרְגִּינוֹס (Dalman, Jastrow)	Zwitter	107	XIX	3

¹ D. h. Jastrow, M. I., A Dictionary of the Targumim, the Thalmud Babli etc., London, New-York 1903.

² D. h. G. H. Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch, 2 Teile, Kauffmann, Frankf. a. M. 1897 u. 1901.

³ Der Mischnatraktat „Sabbath“ (Schriften des Instit. Judaicum in Berlin, Nr. 7) Leipzig, 1890.

griechisch	neuhebräisch	deutsch	Beer, a.a.O.S.	Mischnatraktat Sabbat	
				Kap.	s
5. ἀποκαταβι- μός (?)	אֶפְקַטְבִּיּוֹן (Strack), Berliner Handschrift: אֶפְקַטְבִּיּוֹן (Strack). Dalman: אֶפְקַטְבִּיּוֹן	Brechmittel	113	XXII	6
ἀποκοτταβί- ζειν	Jastrow: אֶפְקַטְבִּיּוֹן אֶפְקַטְבִּיּוֹן	ein Brechmittel an- wenden			
6. βιβάριον, lat. vivarium	בִּיבָרִין	Tierzwinger	89	XIII	5
7. βυρσική	בִּוּרְסָקִי (Strack, Ja- strow), בִּוּרְסָקִי (Dal- man)	Gerberei	40	I	2
8. δείγμα, lat. digma	דִּיגְמָה, דִּיגְמָה, auch syr.	Probe, Muster	79	X	1
9. δίαιτα, διαίτη, lat. diaeta	דִּי'אֵטִי (Strack), דִּי'אֵטִי (Jastrow), דִּי'אֵטִי — (Dal- man), auch דִּי'אֵטִי, דִּי'אֵטִי (Jastrow)	Gemach, Stock- werk	83	XI	2
10. δίεστος, vielleicht: δίςχιστος	דִּיבְסָטִים דִּיבְסָטִים (Krauß) ¹	auf beiden Seiten geglättetes Papier Spaltleder	73	zu VIII im Münchener Kodex am Rande.	3
11. ζωνάριον	סִנְרָ, סִנְרָ, gewöhnlich: זִוְנָרָא, auch syr. u. arab.	Leibgurt, Gürtel	80	X	4
12. θήκη	תִּיק	Scheide, Futteral	95	XVI	1
13. θέρμος, lat. lupinus termis	תִּוְרְמוֹס, auch syr. u. arab.	Lupine, Feigbohne	101	XVIII	1
14. θυρεός	תִּרִים	Schild	66	VI	4
15. ἵνec	אִינִין ²	Fasern	43	I	6
16. ἰσάτις, lat. Isa- tis tinctoria	אִסְטִים (Strack), אִסְטִים (Dalman, Jastrow), auch syr.	Färberwaid, Indigo	78	IX	5

¹ Krauß, Griech. u. lat. Lehnwörter im Talmud u. s. w. 1898/99 2 Bde.

² Viell. ist statt אִינִין „Fäden“ (Strack) אִינִין „Bündel“ zu lesen.

griechisch	neuhebräisch	deutsch	Beer, a. a. O. S.	Mischnatraktat Sabbat	
				Kap.	§
17. καῖρος	קַיְרוֹס, קַיְרוֹס (Dalman)	Litzen (Dalman), Kettenfaden (Rieger) ¹	88	XIII	2
18. κάλαμος, lat. calamus	קַלָּמוֹס, auch syr. u. arab.	Schreibrohr, Schreibfeder	40	I	3
19. κασσίς, κασσίδιον, lat. cassis, -idis	קַסְסִידָה	Helm	65	VI	2
20. κατέλλα, lat. catella	קַטְלָה (Strack), קַטְלָה, קַטְלָה (Dalman), קַטְלָה (Jastrow)	Halskette	63	VI	1
21. κερκίς, -ίδος	כַּרְכֵּד (Strack), כַּרְכֵּד (Dalman), כַּרְכֵּד (Jastrow), auch syr.	Webstab (zum Festschlagen des Gewebes)	75	VIII	6
22. κημός	גִּמְזוֹן (גִּי, Dalman)	Maulkorb	59	V	4
23. κίκι	קִיק, ägypt.	Ricinus	47	II	1
24. κιμωλία	קִימְוִלִיָּה, Var. —וִלִי—, auch syr.	Cimolit, kimolische Erde, eine weiße, als Seife verwendete Tonart von der griechischen Insel Kimolos	78	IX	5
25. κολλύριον, lat. collyrium	קִילוֹרִית (Strack), קִילוֹרִית (Dalman, Jastrow), auch syr.	Augensalbe	73	VIII	1
26. κολίας	קוֹלִיָּס	eine Art Thunfisch	112	XXII	2
27. κόμμι, lat. commis	קוֹמוֹס (Strack), קוֹמוֹס (Dalman, Jastrow), auch syr.	Gummi	87	XII	4
28. κορύνη	קוֹרֵנִס (Strack), קוֹרֵנִס (Dalman), קוֹרֵנִס (oder —ג—, Jastrow), auch syr. u. arab.	Hammer	86	XII	1

¹ Versuch einer Technologie und Terminologie der Handwerke in der Mischna, Teil I: Spinnen, Färben, Weben, Walken, 1894, S. 11, Anm. 42.

griechisch	neuhebräisch	deutsch	Beer, a.a. O. S.	Mischnatraktat	
				Kap.	§
29. κοχλιάριον	כּוּכְלִיָר, auch syr.	Löffel, Halsband, Kreuz. Nach der Gem. Schab. 62 ^{ab} Z. 2 = מְכַבְּנֵתָא Halsband, Brosche, Schnalle	66	VI	3
30. κοχλία	כּוּכְלֵת (Strack), כּוּכְלֵת (Jastrow u. Dalman)	etwas schneckenartig Gerundetes; Riechpille. Nach der Gem. Schabb. 62 ^{ab} Z. 3 = חִימְרֵתָא דְּפִילֹן Phyllon (= φύλλον). Kugel	66	VI	3
31. κράμβη, lat. crambe	כְּרֹב, auch syr.	Kohl	74	VIII	5
32. κυβεία	קִיבֵיָה, auch syr.	Würfelspiel, Glücksspiel	116	XXIII	2
33. κύπη, lat. cupa	קִיפָּה, Arab. kuffa = Korb	Kufe, Tonne (?)	56	IV	2
34. κύθων	קִיתוֹן	Krug, Trinkgeschirr	56	IV	2
35. λάγυνος, λάγηνος, lat. lagena	לָגִין (Strack, Jastrow), לָגִין (Dalman), auch syr.	Lägel, Flasche, Krug	108	XX	2
36. λέντιον, lat. linteum	לִינְתִיָּת (א)	Linnentuch	113	XXII	5
37. ληστής	לִיִּשְׁטִים, לִיִּשְׁטָא (ל') (Dalman)	Räuber	49	II	5
38. λιβελλάριος, lat. libellarius	לִיבְלָר (auch 'לב' und 'לב' Dalman)	Schreiber, Kopist	40	I	3
39. λοπάς	אֶלְפָּס (Strack), —פ— Dalman, —פ— Jastrow	Pfanne	54	III	5
40. μάρσιππον, lat. marsupium	מַרְצוּפִין, auch syr.	Sack	74	VIII	5

griechisch	neuhebräisch	deutsch	Beer, a. a. O. S.	Mischnatraktat Sabbat	
				Kap.	§
41. μυλιάριον, lat. miliarium	מולר (—יא—), auch syr. u. arab.	Miliarium (eine Kochmaschine mit 2 Behältern, einem für Wasser u. einem für Koh- len)	54	III	4
42. νετώπιον	אנטיפי (Var. 'אנד), nach Krauß. Besser wohl: אנטיפי	Salbe, Schminke	74	VIII	4
43. νοταρικόν, lat. notaricum	נוטריון	Notarikum (Andeu- tung eines Wortes durch seinen An- fangsbuchstaben)	88	XII	5
44. ζυστός ἐξώστρα	בְּנוֹצָרָה (Strack), besser wohl: בְּסוֹסְטָרָה, auch syr., oder: גְּוֹזְמָרָה	Säulengang, Altan Gesims, Balkon (Dalman, Krauß)	83	XI	2
45. οινόμελι	יִנְמִילִין (Strack), אִינוֹמִילִין (—מ—, —י—) Jastrow.	Wein, gemischt mit Honig, Weinhonig	108	XX	2
46. ὄνος κατ' ὤ- μον (Strack, Krauß, Dal- man)	אָנְקָטְמִין	„Eselsfigur, von Possenreißern auf der Schulter ge- tragen und, mit bunten Zeugen behängt, zur Belu- stigung dienend“ (Strack)	68	VI	8
47. πήλωμα	פִּילוֹמָה	Schlamm, Schlick, Lehmboden	113	XXII	6
48. πίναξ	פִּינְגָס, —ק—, auch syr.	Schreibtafel, Rechenbuch	87	XII	4
49. πιττάκιον, lat. pittacium	פִּיטְקִין, Jastrow: פִּיטְקָה Dalman: פִּטְקָה, auch syr. und arab.	Zettel, Schreibtafel	81	X	4
50. πόρπη	פּוֹרְפָּה	Haken, Spange	68	VI	6

griechisch	neuhebräisch	deutsch	Beer, a. a. O. S.	Mischnatraktat Sabbat	
				Kap.	§
51. κάναλον	סנדל, auch syr.	Sandale	63	VI	2
52. σημείον	סמיון	Zeichen, Merk- zeichen	86	XII	3
53. κήρα Rötel (wohl semiti- sches Lehn- wort im Grie- chischen)	סיקרא, arab.: scha- kira, schakura = rot sein	Mennig	87	XII	4
54. κόπος (?) Ziel	סרקס (Strack), סרקוס (Dalman), —י— (Jastrow)	Schwelle	79	X	2
55. λήμα (?) Lam- penruß	סם	Pulver (?)	87	XII	4
56. σ — ?	סנבוסין, Var.: סרבו, סרב. Nach Krauß und Dalman Feh- ler für	Kopfschmuck (?)	62	VI	1
κουβρικός	סבריון	Obergewand			
57. σουδάριον, lat. sudarium	סודרין, auch syr. u. arab.	Tuch	53	III	3
58. σπλήνιον, lat. splenium	ספלניט (Strack), ספלניט (Dalman), ספלניט (Jastrow), auch syr.	Verband, Pflaster	105	XIX	2
59. σπόγγος	ספוג, auch syr.	Schwamm	111	XXII	1
60. σψέλλιον, lat. subsellium	ספסל	Bank	117	XXIII	5
61. σωλήν	סילון, auch syr.	Rinne, Röhre	53	III	4
62. τάβλα (?), lat. tabula	טבלה, syr. taβliθa	Tafel, Brett, Platte	111	XXI	3
63. φασκία, lat. fascia	פסקיה, —פ, פסקיה, —פ, auch syr.	Binde, Gurt	92	XV	2

griechisch	neuhebräisch	deutsch	Beer, a. a. O. S.	Mischn. atraktat Sabbat	
				Kap.	s
64. φολιάτον, lat. foliatum	פִּלְיָטוֹן (—פּוֹ)	wohlriechende Salbe	66	VI	3
65. φορβεία	פֶּרִימְבִּיָּא	Halfter	57	V	1
66. φοῦνδα, lat. funda	פֶּנְדָּא	Gurt, Geldbeutel	80	X	3
67. φύκος, lat. fucus (wohl semitisches Lehnwort)	Verbum davon פִּקֵּק	rot färben	82	X	6
68. χάλκανθος	חֶלְקָנְתוֹס, auch syr. u. arab.	Kupfervitriolwasser (zu Tinte verwendet)	87	XII	4
69. ψάλιον	פֶּסֶל, wohl persisch, syr. 'aḫsara.	Kinnkette	57	V	1

Das Interessante an dieser Übersicht über die im Mischnatraktat „Sabbath“ vorkommenden griechischen Lehnwörter im Neuhebräischen ist, daß es sich hier deutlich um lauter Bezeichnungen für ganz alltägliche Dinge handelt. Daraus wird deutlich, wie tiefgehend die Hellenisierung des orientalischen Lebens in Palästina, im besonderen etwa in Jerusalem, in neutestamentlicher Zeit war. Die Sprache der Mischna ist allerdings Gelehrtensprache, aber sie ist das doch nicht überall und in jeder Hinsicht, sie ist es vor allem nicht in den oben aufgeführten griechischen Wörtern. Es ist bekannt, daß grade die Pharisäer, aus deren Kreisen ja die Mischna stammt, in scharfem Gegensatz zu allem griechischen Wesen gestanden haben. Wenn trotzdem ihre Sprache, und noch dazu in einem so echt jüdischen Traktat wie dem Traktat „Sabbat“, derart von griechischen Lehnwörtern wimmelt, daß fast auf jeder Seite deren mehrere zu finden sind, so ist klar, daß die griechische Sprache und das griechische Kulturleben damals sehr tief in das tägliche Leben der Juden eingedrungen war. Sogar die Pharisäer konnten sich dem nicht entziehen! Mithin ist die Mischna eine neben den Papyri und Ostraka sorgfältig und umfassend zu berücksichtigende Quelle für den populären Sprachgebrauch des Griechischen in neutestamentlicher Zeit, eine Quelle, die um so wichtiger für die Erforschung des neutestamentlichen Griechisch ist, als sie, wie die meisten Schriften des Neuen Testaments,

mentes, in sehr engen Beziehungen zu den Juden und zu Palästina steht, was von den Papyri und Ostraka nicht gesagt werden kann.

Zur Ergänzung des von Deißmann geplanten neutestamentlichen Lexikons wäre demnach folgende Aufgabe völlig unerlässlich:

Es sind die Mischna, Toseftha, die alten halachischen Midraschim, d. h. Mechiltha, Sifra, Sifri, abzusuchen nach griechischen Lehnwörtern, überhaupt nach Zeugnissen über das Griechentum ihrer Zeit, und die so gewonnenen griechischen Ausdrücke und Tatsachen über das griechische Volksleben sind als vorhanden zu buchen und mit dem im Neuen Testament vorliegenden Material zu vergleichen. Die bisherigen Sammlungen lexikalischer Art (Krauß, Dalman, Levy, Jastrow, Strack) sind vor allem auf die chronologische Fixierung der einzelnen Wörter und auf ihre Vollständigkeit hin zu prüfen. Auch in den Talmuden und den Targumen und Midraschen wird sich mancherlei altes Material finden.

Das Material Deißmanns wird auf diese Weise nicht unbeträchtlich vermehrt werden können, und es wird nach dieser Richtung hin vermehrt werden müssen, wenn Deißmanns Lexikon nicht sehr einseitig ausfallen soll. Nur an einer Stelle zieht Deißmann gelegentlich einmal den Sprachgebrauch der Mischna heran: Bibelstudien S. 146. Was er hier gelegentlich einmal tut, müßte er systematisch tun. Er wird der systematischen Nachprüfung seiner Resultate an dem altjüdischen Material auf die Dauer nicht entraten können, falls er nicht sein Material und damit sein Lexikon ausdrücklich auf Papyri, Ostraka und Septuaginta beschränken will.

Die Sache hat aber noch eine andere Seite, und es ist nötig, auch diese hervorzukehren, damit die Einseitigkeit des geplanten Deißmannschen Lexikons besonders klar wird. Ehe ich jedoch hierzu übergehe, füge ich einige Ergänzungen und Berichtigungen zu dem bisher von Deißmann beigebrachten Material bei aus dem, was mir im Augenblick zugänglich ist:

An der einzigen Stelle in seinen bisherigen Publikationen, an der Deißmann auf den Sprachgebrauch der Mischna verweist, Bibelstudien S. 146, bemerkt er zu παράδεισος, daß „noch die Mischna פֶּרְדִּים nur vom „Park“ im natürlichen Sinne gebrauchte“, also nicht im Sinne von „Paradies“. Das mag für die Mischna zutreffen, für die der Mischna gleichzeitige Toseftha trifft es nicht zu; denn Levy, Wörterbuch unter פֶּרְדִּים, verweist auf Toseftha, Chagiga 2, 3. Hier heißt es: „Vier gingen hinein לְפֶרְדִּים.“ Das bedeutet nach Levy: die vier hier gemeinten Rabbinen „vertieften sich so in metaphysische Betrachtungen, daß sie sich

in das Paradies des Himmels versetzt glaubten“. Nach dem weiteren Fortgang der Stelle ist diese Auffassung die richtige. Dann ist es aber als Zufall zu beurteilen, daß in der Mischna פָּרַדִּיִּם nicht im Sinne von „Paradies“ vorkommt.

Neue Bibelstudien S. 50 bemerkt Deißmann zu *κουδάριον*, daß dies Wort sich in den Faijûmer Heiratsverträgen, 190 n. Chr. und 230 n. Chr., finde, und zwar als Toilettegegenstand der Aussteuer. Hierzu muß unbedingt Mischna, Sabbath III, 3 (Beer, a. a. O. S. 53) als weiterer Beleg — sicher älter als 190 n. Chr. — hinzugefügt werden, wo es heißt: „man darf ein Ei nicht in ein סִדְרִין zerschlagen“. Vgl. oben Nr. 57.

Licht vom Osten, S. 59, sagt Deißmann, daß *κατήγωρ*, d. h. Ankläger, Offbrg Joh 12, 10 eine vulgärgriechische Bildung für *κατήγορος* sei, und belegt das mit einer Papyrusstelle des 4. oder 5. nachchristlichen Jahrhunderts, wo das Wort „nicht etwa vom Teufel, wie in der Bibelstelle, sondern von menschlichen Gegnern“ gemeint sei. Die Mischna bietet Aboth IV, 11 eine viel ältere Stelle, die zugleich auch einen Beleg für den ins Hebräische der Mischna übergegangenen Ausdruck *παράκλητος* enthält. Es heißt dort:

Rabbi 'Eli'aser, Sohn Jakobs, sagt: Wer ein Gebot erfüllt, erwirbt sich einen Fürsprecher (פֶּרֶקְלִיט) [näml. bei Gott], und wer eine Übertretung begeht, erwirbt sich einen Ankläger (קְטִינֹר).

Rabbi 'Eli'aser hat ca. 140 n. Chr. gelebt.

Das sind einige wenige Beispiele. Sie lassen sich leicht vermehren, so z. B. für den Ausdruck *παρηγία* פְּרִיָּה, ἰδιώτης הָיִיתָ, συνέδριον סִנְהֶדְרִין usw.

Es ist nicht einzusehen, warum sich Deißmann dies ganze Material entgehen läßt. Der Grund dafür liegt in der Eigenart unseres ererbten Wissenschaftsbetriebes auf neutestamentlichem Gebiet, von dem sich Deißmann schon in hohem Masse emanzipiert hat,¹⁾ nämlich in der mir von jeher sehr merkwürdigen Tatsache, daß man hebräische, und nun gar aramäische und neuhebräische Kenntnisse allenfalls als in das Ressort des Alttestamentlers gehörig beurteilt, aber für den Neutestamentler als „Sport“ ansieht, da in dessen Ressort das Griechische gehöre. Wie die

¹⁾ und sich noch weiter emanzipieren wird. Unter dem 28. 7. 08 schreibt mir Prof. Deißmann: „Die Bedeutung der griechischen Lehnworte in den rabbinischen Texten ist mir schon lange als sehr groß erschienen und Sie haben durchaus recht, daß hier oft Parallelen zu den Tatsachen, die aus den Papyri usw. erkannt werden, vorkommen. S. Krauss' großes Werk ist leider nicht überall exakt. Den jüdischen Hintergrund des neutestamentlichen Begriffsschatzes hoffe ich selbstverständlich auch genügend zu beachten.“

Dämme und Schranken zwischen den Fakultäten — Deißmann durchbricht sie zum Glück — die Wissenschaft hindern, so vor allem auch diese Ressortverteilung zwischen Alt- und Neutestamentlern. Wenn erst von den Neutestamentlern verlangt wird, daß sie Orientalisten sind, wie z. B. auch Wellhausen und Chwolson das fordern, resp. eine orientalistische Spezialität aufweisen, wie Gunkel das betont hat, dann erst werden wir in der religionsgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments weiterkommen, dann erst wird — wie das früher schon vor mehreren Jahrhunderten der Fall war — auch das Studium der Rabbinen nicht mehr als bloßer „Sport“ für Sonderlinge gelten. Kürzlich ist durch den Fund des Dr. Gaster der Blick wieder einmal auf das Samaritanische gelenkt worden. Bekanntlich existiert eine reiche, religionsgeschichtlich wichtige, vielfach noch nicht publizierte und noch unbearbeitete samaritanische Literatur. Wollen die Theologen es mit dem Samaritanischen so machen, wie es kürzlich Bousset mit dem Mandäischen gemacht hat, das ja auch religionsgeschichtlich sehr wichtig ist? Bousset hat die Hoffnung ausgesprochen, daß Lidzbarski das Mandäische uns weiter zugänglich machen werde. Hoffentlich tut ers und hoffentlich tun das auch recht viele andere orientalistisch gebildete Neutestamentler; denn grade für sie hat dies Studium Interesse und ist für den Fortschritt ihrer Wissenschaft unbedingt nötig.

3. Ich sagte vorhin: die Sache hat für Deißmann noch eine andere Seite, und diese betrifft nicht lediglich das aus der Mischna usw. zu entnehmende populäre Griechisch. Ich meine dies: ein Lexikon des Neuen Testaments, das lediglich von den Papyri und Ostraka aus das Verständnis des neutestamentlichen Griechisch vermittelt, höchstens noch die Septuaginta heranzieht, leidet auch deswegen an einer großen Einseitigkeit, weil es nicht imstande ist, den semitischen, den im besonderen hebräisch-aramäischen Einschlag in dem Griechisch verschiedener Teile des Neuen Testaments voll zur Geltung zu bringen. Deißmann geht m. E. S. 36ff. im „Licht vom Osten“ doch etwas zu rasch über diesen Punkt hinweg.

Er weiß natürlich, daß (a. a. O. S. 36) „es innerhalb des Neuen Testaments einzelne Stücke gibt, deren Ursprache nicht das Griechische ist, sondern ein semitischer Dialekt“. Er sagt auch S. 37:

„Leider ist diese Urüberlieferung der Worte Jesu in ihrer aramäischen Ursprache verloren gegangen. Was würden wir darum geben, wenn wir ein einziges dünnes Papyrusheftchen wiederfänden mit echten aramäischen Jesusworten!“

Aber sehr rasch fragt Deißmann nun weiter:

„Warum haben wir denn die Worte Jesu nicht mehr in der aramäischen Ursprache? Die Antwort lautet: weil das Christentum Weltreligion geworden ist . . . Ein aramäisches Evangelienbuch in der Hand der christlichen Missionare bedeutete die Unmöglichkeit christlicher Propaganda in einer Welt, die nun eben einmal griechische oder doch gräzisierte, hellenisierte Welt war.“

Das ist ganz richtig, überhebt uns aber keineswegs der Aufgabe, das neutestamentliche Griechisch auf seine hebräisch-aramäische Färbung hin genau zu untersuchen, vor allem überhebt das denjenigen dieser Aufgabe nicht, der ein möglichst umfassendes und allseitiges Lexikon zum Verständnis des neutestamentlichen Griechisch schreiben will¹. Selbstverständlich ist die semitische Färbung in den einzelnen Teilen des Neuen Testamentes verschieden stark, aber vorhanden ist sie, und die einzig richtige Fragestellung dem Wortschatz des Neuen Testamentes gegenüber ist allein die, welche Dalman in seinen „Worte Jesu I“ befolgt; denn Dalman fragt nicht bloß, wie Deißmann: inwiefern ist das griechisch geredet oder gedacht?, sondern auch: inwiefern ist dies semitisch, d. h. vor allem aramäisch und neuhebräisch, geredet oder gedacht? Man muß diese beiden Linien verfolgen, nicht bloß die eine. Mir will es scheinen, als wenn Deißmann diesen Punkt in seinem Buche „Licht vom Osten“ nicht mit der nötigen Klarheit herausgearbeitet hat.

Deißmann hat natürlich in Einzelheiten mancherlei, was man allzu rasch als Semitismus ansprach, mit Recht als populäres Griechisch in Anspruch nehmen können, so z. B. das „zwei, zwei“ Marc 6, 7 für „je zwei“ (Licht vom Osten, S. 84f.), aber er sieht sich doch hier genötigt zu bemerken, daß dieser Sprachgebrauch „mit dem semitischen übereinstimme“. Und, wie er selber S. 36 „mammon, talitha kumi, abba, Barabbas, Martha“ als altaramäisches Gut im Neuen Testament anführt, so ließe sich noch mancherlei nennen, was Deißmann wohl schwerlich je als vulgärgriechisch wird belegen können, es sei denn, daß es sich um das Vulgärgriechische einer hebräisch-aramäischen und dann hellenisierten Bevölkerung handelt. Man lese die Einzelheiten bei Dalman, Worte Jesu I, S. 16ff. nach. Ich verweise auch auf Bischoffs Behandlung der Bergpredigt in seinem Buche „Jesus und die Rabbinen“ und auf die Anmerkungen der bisher erschienenen Hefte meiner „Ausgewählten Mischna-traktate“, besonders auch darauf, daß Beer, a. a. O. S. 8, Anm. mit Recht

¹ Vgl. hierzu obige briefliche Äußerung Deißmanns.

betont, wie sehr die Sprache Jesu vielfach an die Sprache der Mischna erinnert.

4. Aus dem Gesagten wird, wie ich denke, klar geworden sein, wie hoch ich Deißmanns Arbeit werte, wie sehr ich aber andererseits wünschte, daß man die Arbeit Deißmanns ergänze, und wie notwendig im besonderen eine derartige von der Mischna, überhaupt von der altjüdischen Literatur ausgehende Ergänzung ist. Deißmanns Lexikon wird sonst sehr einseitig.

Ich weiß mich mit Deißmann darin einig, daß weder die Arbeit an den Papyri und Ostraka noch die Arbeit in Talmudicis lediglich ein „Sport wissenschaftlicher Sonderlinge“ ist, sondern ein dringendes Erfordernis der gegenwärtigen wissenschaftlichen Lage.

Wer den Umfang der auf beiden Gebieten zu bewältigenden Arbeit kennt, weiß, wie recht Deißmann handelt, wenn er sich auf einen ganz bestimmten Umkreis beschränkt. Hieraus und vor allem auch daraus, daß in Talmudicis noch große Berge an Arbeit zu überwinden sind, folgt, daß nur durch die Zusammenarbeit resp. die Vereinigung der Arbeit eines Mannes wie Deißmann und andererseits eines Mannes wie Strack oder Dalman, d. h. eines Gräcisten und eines Talmudisten, ein neutestamentliches Lexikon geschaffen werden kann, das diesen Namen wirklich verdient. „Ex Oriente lux“, das gilt allerdings für die Erforschung des Neuen Testamentes, aber nicht bloß in dem engeren Sinne, in dem es in Deißmanns Buche „Licht vom Osten“ in erster Linie gemeint ist.

Die Petrusakten und ein bardesanitischer Dialog in der Aberkiosvita.

Von Theodor Nissen in Kiel.

II.¹

An die Heilung der drei Greisinnen schließt sich ein nächtlicher Besuch des Euxeinianos, des Sohnes der Phrygella, bei Aberkios. Er versichert dem Heiligen, daß er ihm zum Dank für die Heilung seiner Mutter gern einen Teil seines Vermögens gegeben hätte; da aber Aberkios des Geldes nicht bedürfe, so könne er ihm nur seinen unauslöschlichen Dank darbringen. Hierauf spricht Aberkios den Wunsch aus, daß ein so verständiger Mann auch gläubig werden möge. Euxeinianos erklärt sich zu einer Unterredung bereit. Diese verläuft in der Weise, daß Aberkios auf folgende Fragen des Euxeinianos antwortet: 1. wie es möglich sei zu glauben, daß Gott zugleich gut und gerecht sei, 2. warum Gott den Menschen nicht von Anfang an so geschaffen habe, daß er nur das Gute tun könne, 3. ob die Gebote Gottes nicht zu schwer seien, als daß der Mensch sie erfüllen könne (spätere Zwischenfrage: dies, o Bischof, nennst du leicht und unbehindert?), 4. welcher Mensch von sich aus fähig sei Gutes zu tun, 5. ob nicht der Mensch von Natur und nicht aus Vorsatz sündige. (Die Fragen 3—5 und ihre Beantwortung sind nur in P enthalten.) Von diesen Fragen stimmen 2—5 in Inhalt und Reihenfolge überein mit den Fragen, die in dem von Cureton als „Buch der Gesetze der Länder“² edierten syrischen Dialoge von Awida an

¹ S. o. S. 190ff.

² Daß der Dialog nicht mit dem von Eusebius KG IV, 30 genannten διδλογος περὶ εἰμαρμένης πρὸς Ἀντωνίνον identifiziert werden kann, hat F. Nau (Bardesane l'astrologue, le livre des lois des pays, texte syriaque et traduction française, Paris 1899, p. 11ff.) nachgewiesen. Mit Unrecht nennt Burkitt (Urchristentum im Orient, deutsch von E. Preuschen, Tübingen 1907, S. 111) den Titel „Über das Schicksal“ sehr zutreffend, weil das Buch im ganzen vom Schicksal handle; richtiger bezeichnet Waitz (Die Pseudo-

Bardesanes gerichtet werden,¹ während die erste Frage den Worten des Simon im 3. Kapitel des 18. Buches der pseudoklementinischen Homilien entspricht ἐμοὶ γὰρ ἀδύνατον φαίνεται τὸν νομοθέτην ἀγαθὸν ὄντα τὸν αὐτὸν καὶ δίκαιον εἶναι. Die Antwort des Aberkios darauf ist wörtlich die des Petrus (s. u.).

Im Folgenden werden zunächst die in Betracht kommenden Texte nebeneinandergestellt, wobei für das Syrische die Übersetzung von Merx wiedergegeben wird, die ich durchgängig mit der englischen von Cureton und der französischen von F. Nau a. a. O. verglichen habe.

1. Καὶ ὁ Εὐξεινιανὸς ἀπεκρίνατο· 'Εἰ
 σοι φίλον ἐστίν, συζητήσωμεν περὶ τοῦτου·
 τῆς γὰρ μητρὸς μου ἤκουσα διαφόρως
 λεγούσης ὡς ὑπὸ σου διδαχθείσης, ὅτι τὸν
 αὐτὸν θεὸν λέγεις ποτὲ μὲν ἀγαθὸν καὶ φίλ- 5
 ἄνθρωπον, ποτὲ δὲ φοβερὸν καὶ δίκαιον,
 καὶ ὅτε μὲν ὡς ἀγαθὸν ἀμείβεσθαι καὶ
 εὐεργετεῖν τοὺς τὰ καλὰ ἔργα πράττον-
 τας, ὅτε δὲ ὡς δίκαιον ἀμύνεσθαι καὶ
 κολάζειν τοὺς τὰ φαῦλα διαπραττομένους· 10
 καὶ πῶς ἔνεστιν πιστεῦσαι, ὦ φίλτατε,
 τὸν αὐτὸν ἀγαθὸν καὶ δίκαιον εἶναι;'

καὶ ὁ ἄγιος ἀπεκρίνατο· 'Ἀγαθὸς μὲν
 ἐστὶν ὁ θεὸς τοῖς μετανοοῦσι καὶ πιστεύ-
 ουσιν εἰς αὐτὸν ἀφίων αὐτῶν τὰς ἁμαρ- 15
 τίας, δίκαιος δὲ ὁ αὐτός ἐστιν, ὅταν
 κρίνων τὰ κατ' ἄξιαν ἐκάστω ἀπονέμῃ.'

2. καὶ ὁ Εὐξεινιανὸς· 'Τοῦτο μὲν ὁρ-
 θῶς καὶ συντόμως ἔλυσας· ἀλλ' ἐκεῖνο
 ἀποκρίνου μοι· εἰ ὁ θεὸς τοῖς τὰ καλὰ 20
 ἔργα πράττουσι χαίρει, διὰ τί μὴ ἔξ
 ἀρχῆς οὕτως ἔπλασε τὸν ἄνθρωπον, ἵνα
 τὰ κακὰ ποιεῖν μὴ δύνηται, ἀλλὰ μόνον

Ps.-Clement. Homil. XVIII, 3 extr. (p. 169, 29
 Lagarde) ἀγαθὸς γὰρ ἐστὶν μετανοοῦσι μὲν
 νῦν μακροθυμῶν καὶ ἀποδεχόμενος αὐτούς,
 δίκαιος δὲ ἐστὶν, ὅταν κρίνων τὸ (τὸ p, τὰ
 o) κατ' ἄξιαν ἐκάστω ἀπονέμῃ.

Merx S. 25 unten: Dieser Awida hier sagt
 uns, wenn ein Gott ist, wie ihr angebt, und
 dieser die Menschen geschaffen und hiermit
 dasjenige bezweckt, was ihr euch zu tun für
 verpflichtet haltet — warum hat er die Men-
 schen nicht so geschaffen, daß sie nicht

3 διαφ. ἤκουσα M, διαφ. om H 5 αὐτὸν om et λέγεις post ἀγαθὸν transp HM
 8 τὰ καλὰ ἔργα: τὸ καλὸν HM 11 ἔνεστιν: ἔστι HM ὦ φίλτ. om HM 14 πι-
 στεύουσιν: ἐπιστρέφουσιν HM 15 αὐτῶν: αὐτοῖς H 17 κρίνων ἐκάστω τὰ κατ' ἄξιαν HM
 ἀπονέμει P, ἀπονέμοι HM 19 ἐπέλυσας H, ἀπέλυσας M 20 ἀποκρίναι HM τὰ om
 M 23 ἐδύνατο H, ἡδ. M ἀλλά: ἀλλ' ἢ HM

klementinen, Texte und Unters. Bd. 25, H. 4, Lpz. 1904, S. 256) das Argument der Schrift mit den Worten „über die Ursache des Bösen und die menschliche Verantwortung“. Denn die Absicht des Dialoges ist es, Naturbestimmtheit und Schicksal gegen die Willensfreiheit abzugrenzen (vgl. die Worte des Dialogs in der deutschen Übersetzung von Merx, Bardesanes von Edessa, Halle 1863, S. 39 o.: „Sonach werden wir Menschen gleichmäßig von der Naturbestimmtheit, verschieden von dem Schicksal gelenkt; nur im Reiche unserer Freiheit, da tut ein jeglicher, was er will.“ S. auch Hilgenfeld, Bardesanes der letzte Gnostiker, Lpz. 1864, S. 75 u. 86).

¹ Spicilegium Syriacum, London 1855.

τὰ ἀγαθὰ; οὕτω γάρ ἂν καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἐρίνετο καὶ οἱ ἄνθρωποι οὐκ ἐκόλῳζοντο.'

fehlen können, sondern allzeit was gut ist tun? Auf diese Weise würde ja sein Wille erfüllt sein! (cf. Ps.-Clement. Recogn. III, 26: et Simon ad haec: Nonne poterat nos omnes facere tales, ut essemus boni et aliud esse non possemus?)

S. 29 (Worte des Bardesanes): Denn wenn er so geschaffen wäre, daß er nichts Böses, woran er sich verschuldigen könnte, zu tun vermöchte, so wäre auch das Gute, das er tut (which he should do, qu'il pourrait faire), nicht sein Eigentum, er vermöchte sich dadurch nicht rein zu erhalten. Denn wer nicht aus eignem Antrieb das Gute oder Böse tut, dessen Rechtfertigung und Verdammung steht bei dem Schicksal, das ihn gemacht hat. (cf. Recogn. III, 26 Petrus respondet: Et hoc absurde interrogas. Si enim nos inconvertibilis naturae fecisset et immobiles a bono, non essemus vere boni, quia aliud esse non possemus; et non erat nostri propositi, quod eramus boni, nec nostrum erat, quod agebamus, sed necessitatis naturae. Quomodo ergo hoc bonum dicitur, quod ex proposito non agitur?)

cf. S. 35 u., 36 o. Hieraus ist es nun zu erschen, daß dasjenige, welches nicht in unsrer Hand liegt, sondern durch Naturbestimmtheit uns zukommt, uns keineswegs verdammt, aber auch keineswegs schuldlos macht, wogegen wir durch dasjenige, welches wir in der freien Selbstbestimmung unsrer Persönlichkeit tun, freigesprochen werden und Lob verdienen, falls es gut ist, aber verurteilt und getadelt werden, sobald es schlecht ist.

So wird es euch deutlich sein, daß Gottes Güte gegen die Menschen groß ist, und daß ihm freie Selbstbestimmung gegeben ist vor allen den Elementarwesen, von denen wir

138^a ὁ δὲ ἅγιος Ἀβέρκιος ἔφη· 'Εἰ τὰ φαῦλα ποιεῖν μὴ ἠδυνάμεθα, ὡς βέλτιστε, 5 οὐδὲ τὰ ἀγαθὰ ἃ ἐποιοῦμεν ἡμέτερα ἠδύνατο εἶναι, ἄλλως τε δὲ οὔτε ἐπαίνου οὔτε μισθοῦ ἄξιοι ἦμεν μὴ ποιοῦντες τὰ κακὰ ποιεῖν αὐτὰ μὴ δυνάμενοι. Κακὸν γάρ ἐστι τὸ ἄρδην πορθῆσαι πόλιν καὶ 10 μηδενὸς φείσεσθαι μήτε νηπίων μήτε γερόντων μήτε γυναικῶν· οὐ δὴπου δὲ ἐπαινοῦμεν Ἀριδαῖον τὸν χυλὸν τὸν παριστάμενον σκυτοτόμον ὡς ἀγαθὸν ἄνδρα μὴ κατασκάψαντα καὶ ἐρημύσαντα 15 τὴν Λαοδικεὴν πόλιν, ἐπειδὴ περ ἐδιώχθη ἐκείθεν ὡς λέγει κυκοφαντηθεὶς καὶ τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ πάντα ἀπολέσας· οὐδὲ γάρ ἠδύνατο πένης ὦν καὶ μόνος καὶ τὸ σῶμα κεκολοβωμένος· μισεῖν γάρ 20 νάμενος οὐ παύεται καταρῳόμενος τὴν πόλιν· βασιλεὺς δὲ ἡ ἄλλος δυνάστης ἐὰν ὑπὸ πόλεως κακωθῇ καὶ ταύτην δυνάμενος πορθῆσαι φείσεται, οὗτος ἐπαίνου ἄξιος. ἐκ γάρ τοῦ δύνασθαι ποιεῖν τὰ 25 κακὰ τὸ ἀγαθὸν τοῦ ποιοῦντος γνωρίζεται, ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τῷ δύνασθαι ποιεῖν τὰ ἀγαθὰ οἱ μὴ ποιοῦντες αὐτὰ ὁρθῶς διαβάλλονται ὡς φαῦλοι, τοῖς δὲ μὴ δυνάμενοις οὔτε ἐπαινος οὔτε ψόγος 30 ἔπεται. διὸ παυσώμεθα φιλονεικούντες καὶ μᾶλλον εὐχαριστήσωμεν τῷ θεῷ τῷ 139 ποιήσαντι ἡμᾶς κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ | καὶ δόντι ἡμῖν τὸ αὐτεξούσιον, δι' οὗ ἀποθεωθῆναι δυνάμεθα κτίζοντες ἑαυτῶν 35 τὰς ψυχὰς διὰ τῶν ἀγαθῶν πράξεων· λέγει γάρ ἡ θεία γραφή· Θέλετε καὶ

4 Ἀβέρκιος om HM 5 μὴ ποιεῖν HM ἔδυν. H 6 ποιοῦμεν M 7 ἐδ. HM δὲ om HM οὐδὲ—οὐδὲ P 12 οὐδέπω δὴ H 13 ante Ἀριδ. add τὸν HM Ἀριδεον libri, corr. Wendland 14 τὸν χυλὸν τὸν παριστάμενον om HM 14 post σκυτοτόμον add ὄντα HM post ὡς add γάρ HM 16 λαοδικαίων PM 17 κυκοφαντηθεὶς HM 19 ἔδυν. H 20 μισεῖν γάρ δυνάμενος om M 22 post ἄλλος add τις HM ἐὰν om HM 23 κακωθεὶς M 24 πορθῆσαι M φείσεται H post φεισ. add αὐτῆς HM 25 ante ποιεῖν add τοῦ HM 26 μὴ ante ποιοῦντος desiderat Wendland 29 ὁρθῶς om H 30 οὔτε ψόγος οὔτε ἐπαινος HM 31 ἔπεται· ἐπακολουθεῖ H, συνακολουθεῖ M παυσώμεθα — 32 μᾶλλον om HM 33 post ἑαυτοῦ add καὶ κατ' ὁμοίωσιν HM 34 δόντα H 35 δυνάμεθα· δεόμεθα M 37 θεία om HM θέλετε κτλ. cf. psalm. 81 (82), 6 ante θέλετε add ἐὰν HM θέλητε H καὶ om HM

θεοί ἐστε καὶ υἱοὶ ὑψίστου πάντες κλη-
θήσεσθε· ἐν γὰρ τῷ αὐτεξουσίῳ καὶ τὸν
ἐπαινον καὶ τὴν καταδίκην ἔχομεν. διὰ
τοῦτο γὰρ ὁ θεὸς τὸν ἀνθρώπινον νοὺν
ἐπιστήμης δεκτικὸν ἐποίησεν, ἵνα γινώ-
σκων τὰ καλὰ καὶ τὰ κακὰ τὸ ἀρέσκον
αὐτῷ ἐπιλέξηται, καὶ δέδωκεν ἡμῖν ἐν-
τολὰς ἃς ὀφείλομεν ποιεῖν, δι' ὧν καὶ
δυνάμεθα σωθῆναι.'

3. καὶ ὁ Εὐξείνιανός ἔφη· 'Ἄλλ' ἵως ἰο
αἱ ἐντολαὶ αὐται, ἃς λέγεις ὅτι παρέδω-
κεν, βαρεῖαί εἰσιν, ὥς μὴ δύνασθαι αὐτάς
τινα φέρειν.'

καὶ ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος ἀπεκρίνατο
αὐτῷ· 'Βαρεῖαί εἰσιν τῷ μὴ βουλομένῳ 15
διὰ τὸ αὐτεξουσίον φέρειν αὐτάς, ἐπεὶ
τίς οὐ δύναται ἀπέχεσθαι παντὸς ἔργου
φαύλου, ὃ αὐτοὶ μισοῦντες οὐ θέλομεν
ὑπὸ ἄλλου γίνεσθαι ἡμῖν, καὶ μάλιστα
ἐκείνου, ὃ ποιήσαντες ἀρνούμεθα ὥς μὴ 20
πεποιηκότες αὐτό· ἑτέρα δὲ ἐντολή ἐστίν
προσέχειν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ, ὃ φιλοῦν-
τες θέλομεν ὑπὸ πάντων γίνεσθαι ἡμῖν.
καὶ νομίζω πρὸς πάντα μάλλον ἔξα-
σθενεῖν τὸν ἀνθρώπον ἢ πρὸς ταῦτα· 25
κοῦφα γὰρ εἰσὶ καὶ εὐχερῇ καὶ ἐμποδι-
σθῆναι μὴ δυνάμενα θέλοντος μέντοι
139^u τοῦ αὐτεξουσίου. τίς γὰρ σωφροῦν
ἀδύνατός ἐστιν μάλλον ἀλήθειαν λέγειν
καὶ μὴ ψεύδεσθαι ἢ μὴ ἐφίεσθαι τῶν 30
ἄλλοτριῶν ἢ μὴ διαφθεῖραι ἑτέρου γυ-
ναῖκα ἢ μὴ ἐκχεῖν αἷμα δίκαιον ἢ μὴ
λέγειν κακῶς κατὰ ἀνθρώπου ἢ μὴ
κοινωνῆσαι τῇ μεταδόσει ἔξ ὧν ἔχει καὶ
ἀπλῶς καθαῖραι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ κακο- 35
νοίας καὶ ἐπιβουλῆς καὶ πάσης φανό-
τητος καὶ τὸ σῶμα αὐτοῦ πάσης ἀκο-
λασίας;'

3^b. καὶ ὁ Εὐξείνιανός ἀπεκρίθη· 'Ταῦτα
οὖν, ἐπίσκοπε, εὐχερῇ καὶ μὴ ἐμποδιζό- 40
μενα λέγεις;' καὶ ὁ ἅγιος λέγει· 'Τῷ

geredet haben. Durch diese freie Selbst-
bestimmung hält er sich rein, läßt sich in
gottähnlicher Weise durch sie leiten und
hat mit den Engeln Gemeinschaft; auch diese
haben ja freie Selbstbestimmung erhalten . . .

Euseb. praep. ev. VI, 10, 6 διὸ τὸν ἐπαι-
νον καὶ τὸν φόγον καὶ τὴν καταδίκην ἔχει
ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν (cf. Recogn. V, 25
quia ergo in unoquoque libertas est in elec-
tione honorum uel malorum, ipse sibi uel
praemia uel interitum quaerit.)

S. 31 o. Hierauf warf ihm Awida ein:
Was du gesagt hast, ist zwar sehr gut, aber
siehe, die Gebote, welche den Menschen ge-
geben sind, sind schwer, und sie vermögen
nicht dieselben zu vollbringen.

Bardesanes aber entgegnete: Das ist das
Wort eines Mannes, der das Gute nicht tun
will, und mehr noch, der seinem Wider-
sacher gehorcht und untätig ist, denn
dem Menschen ist nur geboten, was er voll-
bringen kann, und zwar sind uns zwei Ge-
bote vorgelegt, die der Freiheit ziemen und
billig sind. Das eine ist, daß wir uns von
allem fernhalten, was böse ist, und was wir
hassen, wenn es uns geschieht, und das
andere, daß wir tun was gut ist, was wir
lieben und wünschen, daß es auch uns ge-
schehe.

vgl. S. 31 u. denn ich hege die Ansicht,
daß der Mensch in betreff dieser Gebote
mehr Kraft besitzt, als in allen andern
Dingen. Sie sind ja leicht, und es gibt
nichts, was sie stören könnte.

Welcher Mensch ist denn nun zu schwach,
um nicht zu stehlen, oder um nicht zu lügen,
nicht die Ehe zu brechen und Unzucht zu
treiben, oder wer um zu hassen und zu be-
trügen . . . ?

vgl. ebenda: Wenn er gesund ist und
etwas erwirbt, kann er von seinem Eigen-
tum mitteilen und den Kranken und Ge-
brechlichen mit seiner Körperkraft stützen.
Auch dieses kann er.

S. 32 Mitte: Da erwiderte Awida: Von
diesen Dingen sagst du, o Bardesanes, daß
sie leicht sind? Bardesanes aber antwortete:

1.2 κληθήσεσθε om HM 3 τὴν καταδίκην: τὸν φόγον HM 6 κακὰ: φαῦλα HM
7 ἐπιλέγεται H ἐπιλέγεται M 8 καὶ om H 10 καὶ — S. 320, 29 πονηρά om HM
20 ἐκείνο P, corr. Weudland

θέλοντι εὐχερῇ λέγῳ· ψυχῆς γὰρ ἐλευ-
θέρας καὶ τὴν ἐλπίδα πρὸς τὴν ἀλήθειαν
ἐχοῦσης αὕτη ἡ πολιτεία. τὰ γὰρ τοῦ
σώματος ἔργα ἔστιν ὅτε ἐμποδίζεται καὶ
μάλιστα ὑπὸ γήρους καὶ νόσου καὶ πε- 5
νίας.

οὐκ ἐκελεύσθημεν δὲ ὑπὸ
τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ
Χριστοῦ βάρη τινα βαρτά-
ζειν λίθων ἢ ξύλων, ἀ οἱ 10
νέοι καὶ οἱ ἐρρωμένοι μό-
νοι βαρτάζειν δύνανται,
οὐδὲ κτίζειν πόλεις καὶ
ἀνεγείρειν ναοὺς, ἀ οἱ βα-
σιλεῖς καὶ οἱ δυνάσται μό- 15
νοι ἰσχύουσι ποιεῖν, οὐδ'
ἄλλο τι ὃ διὰ τέχνης καὶ
δυναμέως σωματικῆς ἢ
διὰ χρημάτων δύναται
γενέσθαι· οὐ γὰρ πάν- 20
των ταῦτα, ἀλλὰ τινῶν.

τὰ δὲ ἔργα τὰ τὴν ψυχὴν κώζειν δυνά-
μενα προαιρέεως μόνῃς δέεται· εἴτε γὰρ
νέος τίς ἐστιν εἴτε πρεσβύτης, εἴτε ἐρ-
ρωμένος εἴτε ἀσθενής, εἴτε πένης εἴτε 25
140 πλούσιος, | εἴτε ἄρρεν εἴτε θῆλυ, εἴτε ἐν
καταδίκη εἴτε ἐν ἐξουσίᾳ, δυνατός ἐστι
μὴ μοιχεύειν, μὴ πορνεύειν, μὴ κλέπτειν,
μὴ φονεύειν, μὴ ψεύδεσθαι, φοβεῖσθαι
τὸν θεόν, τιμᾶν τὸν πατέρα καὶ τὴν 30
μητέρα καὶ ἀπλῶς πάντα πράττειν ἀ ὁ
κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς παρήγγειλεν.'

4. καὶ ὁ Εὐξείνιανός ἔφη· ὦ Ἰωσφ μετὰ
πολλοῦ κόπου δυνήσεται τις κακῶν ἔρ-
γων ἀπαλλάξαι ἑαυτὸν, ἀγαθὰ δὲ πράτ- 35
τειν τίς δύναται ἄνθρωπος ὦν;'

Καὶ ὁ ἄγιος Ἀβέρκιος μειδιάσας ἀπε-
κρίθη· Θαυμάζω σε, ὦ Εὐξείνιανέ, συνε-
τὸν ὄντα καὶ τοσοῦτων λόγων ἐμπειρον,
ὅτι λέληθέν σε τοῦτο, ὁπόσῳ περ τοῦ μὴ 40
ποιεῖν τὰ κακὰ τὸ ποιεῖν τὰ ἀγαθὰ εὐχε-

Für den, der will, sagte und sage ich, daß
sie leicht sind; denn sie sind die gute
Leitung für einen freien Geist und für eine
Seele, die von ihren Lenkern nicht abgefallen
ist. Die körperliche Tätigkeit erleidet von
vielen Dingen Störungen, am meisten von
Alter, Krankheit und Armut.

Acta Thomae cap. 83 (Act.
ap. apocr. II, 2 p. 199):

οὔτε εἰλήφαμεν ἐντολὴν,
ἣν οὐ δυνάμεθα ποιῆσαι·
οὔτε φορτία δυσβάστακτα
ἡμῖν ἐπέθηκεν ἀ οὐ δυνά- 5
μεθα βαρτάσθαι οὔτε οἰκο-
δομὴν τοιαύτην, ἣν οἱ ἄν-
θρωποι κτίζουσιν· οὔτε
λίθους λατομήσαι καὶ οἴ-
κους κατασκευάσαι ὥς οἱ
10 τεχνῖται ὑμῶν διὰ τῆς
ἰδίας ἐπιστήμης ποιοῦσι.

6.7 ἄνθρωποι fabri | 7 κτί-
ζουσιν· sibi cum sapientia add |
8.9 καὶ οἴκους κατασκευάσαι
om |; 'del.? cf. 5' Bonnet

S. 31 Mitte: da doch dies Alles unter
den geistigen Teil des Menschen, nicht
unter seine körperliche Kraft, sondern unter
den Willen der Seele gehört. Gesetzt auch
der Mensch wäre, arm, krank, alt und an
seinen Gliedern verstümmelt (impotent in
his limbs Cureton, impotent Nau), trotz-
dem vermag er dies alles zu vermeiden.
Und wie er imstande ist, dies zu vermeiden,
so ist er auch imstande zu lieben, zu segnen,
die Wahrheit zu sagen und für das Wohl
eines jeden, den er kennt, zu beten.

S. 32 u.: Nun sagte Awida: Vielleicht
dürfte jemand imstande sein, sich vor dem
Bösen zu hüten, doch wer von den Menschen
vermöchte das Gute zu tun?

Allein Bardesanes entgegnete: Es ist
leichter Gutes zu tun, als sich vor dem
Bösen zu hüten. Denn das Gute ist des
Menschen Eigentum, und so freut er sich,
wenn er es tut; das Böse aber ist ein Werk

10 λίθων ἢ ξύλων P, corr. Bonnet 16 οὐκ P 23 δέεται: δύναται P, corr. Bonnet
32 παρήγγειλλεν P 40 ὁπόσῳ περ: ὡς ὅτι περ P 40.41 τοῦ... τὸ: τὸ... τοῦ P, corr. Bonnet

ρέστερον. τὰ μὲν γὰρ ἀγαθὰ αὐτοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐστίν, διὸ ἡδεται ποιῶν αὐτά, τὰ δὲ κακὰ τοῦ ἐνεργούντος ἐχθροῦ. οἷον τὸ ἐπαινεῖν τὸν φίλον βράδιόν ἐστιν, τὸ δὲ μὴ ψέγειν τὸν ἐχθρόν βαρὺ, οὐ μὲντοι ἀδύνατον· καὶ τὸ εὐεργετεῖν μετ' ἡδονῆς καὶ μειδιήματος γίνεται, τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ χειμάζειν καὶ πλεονεκτεῖν μετὰ θυμοῦ καὶ ὀργῆς καὶ πάθους ψυχῆς καὶ σώματος πέφυκεν τελείσθαι, καὶ τὸ μὲν μετὰ ἐπαίνου καὶ εὐλογίας, τὸ δὲ μετὰ ψόγου καὶ κακολογίας.'

5. καὶ ὁ Εὐξεινιανὸς ἔφη· 'Φαίνεται μοι, τιμωῶτατε Ἀβέρκιε, πάντα σε ταῦτα καλῶς διδάξει, πλὴν εὐρίσκομεν, ἐπὶ τὰ 15 πολλὰ | οὐ κατὰ προαίρεσιν ἁμαρτάνει ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· εἰ γὰρ μὴ εἶχεν φύσεως ποιεῖν τὰ φαῦλα, οὐκ ἂν ποτε αὐτὰ ἐποίει προαιρέσει.'

ἀπεκρίθη αὐτῷ ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος· 'Οὐκ οὖν καὶ τὰ ἀγαθὰ κατὰ φύσιν ποιεῖ· ἰδοὺ γὰρ ὁρῶμεν καὶ αὐτὰ ποιοῦντα τὸν ἄνθρωπον. εἰ δὲ τῶν ἐναντίως ἐχόντων τουτέστι κακῶν καὶ καλῶν ποιητῆς ἐστίν ὁ ἄνθρωπος, κατὰ φύσιν αὐτεξουσίας ἐστίν, ὥσπερ εἶπον, καὶ λοιπὸν κατὰ προαίρεσιν ποιεῖ ἢ βούλεται· τῆς γὰρ φύσεως αὐτοῦ ἐστίν κατὰ προαίρεσιν ποιῆσαι τὰ καλὰ ἢ τὰ πονηρά.'

καὶ ὁ Εὐξεινιανὸς εἶπεν· 'Ἀληθῶς 30 νῦν ἀκριβῶς ἔπεικάς με ὅτι αὐτεξουσίας ἐστίν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατὰ προαίρεσιν ἁμαρτάνει'. καὶ τότε μὲν τῆς ἐνάτης ὥρας ἐπιλαβούσης πάλιν ὁ ἅγιος Ἀβέρκιος ἀσπασάμενος καὶ εὐλογήσας πάντας 35 τοὺς παρεστῶτας ἀπέλυεν ἅμα τῷ Εὐξεινιανῷ.

des Teufels, und daher tut der Mensch, wenn er in seiner Natur erregt und nicht gesund ist, dieses Hassenswerte. Wisse, mein Sohn, daß der Mensch seinen Freund lobt und preist, das ist ein leichtes Ding, daß er jedoch seinen Feind nicht reizt und schmäht, das ist nicht leicht, dennoch aber möglich. Wenn nun der Mensch das Gute tut, so ist sein Geist beseligt, sein Gewissen ruhig, und er wünscht, daß jeder seine Tat sehe, wenn er dagegen eine Sünde begeht und jemand verletzt, so ist er beunruhigt, aufgeregt, voll von Zorn und Grimm, beängstigt an Seele und Leib und möchte von niemand gesehn werden, wenn er sich in diesem Zustande befindet. Dasjenige, worüber er sich freut, und dem Lob und Preis folgen würde, ist ihm entrissen (are rejected by him, il les méprise), dem aber, wodurch er beunruhigt und aufgeregt ist, dem folgt der Fluch der Schmach.

S. 33 u.: Da sprach ich zu ihm: Weiter sagte dieser Awida noch, daß der Mensch aus natürlichem Triebe sündigt; denn wenn er nicht auf das Sündigen angelegt wäre, dann würde er nicht sündigen.

Und Bardesanes antwortete: Wenn alle Menschen die gleiche Tätigkeit ausübten und dieselbe geistige Richtung verfolgten (acted with the one mind, n'usaient que d'un seul mode de penser), so wäre es klar, daß ihr natürlicher Trieb sie lenkte, und daß die freie Selbstbestimmung, von der ich euch geredet habe, in ihnen nicht anzutreffen wäre.

vgl. S. 42: Da sprach Awida: Mit dem, was du dargelegt hast, hast du mich überzeugt, daß der Mensch nicht durch Naturbestimmtheit sündigt.

12 κακίας P, corr. Wendland 15 καλῶς in marg P 17 φύσεως: φύσιν Wendland
30 ἀληθῶς — 31 με: ἀκριβῶς ὁντως νῦν ἐπίσταμαι 33 τότε μὲν: ταῦτα εἰπόντες HM 34 καταλαβούσης HM πάλιν et ἅγιος om M 35 ante ἀσπας. add ἀναστὰς καὶ HM 36 περιεστῶτας HM post ἀπέλυεν add πάντας H, αὐτοὺς M

Unter den Erörterungen der Fragen 2—5 weisen die zu 3 und 4 die größten Übereinstimmungen auf. In der Beantwortung der zweiten Frage, die beim Syrer sehr ausführlich ist (S. 26—31 Merx), fehlt beim Griechen — abgesehen von den methodischen Erörterungen S. 26 und

27 — der Gedanke, daß der Mensch ohne Willensfreiheit nur ein Werkzeug sein würde wie Harfe und Schiff (S. 28), und daß er durch die Willensfreiheit erhaben sei über Sonne und Mond, Meer und Wind und ihm dies Alles zur Dienstbarkeit verliehen sei (S. 28f.); es fehlt beim Griechen der Schicksalsbegriff (Gad, vgl. Hilgenfeld S. 76 Anm. 3) und vor allem der Gedanke, daß auch die Elementarwesen nicht gänzlich aller Freiheit beraubt seien und am jüngsten Tage gerichtet würden (S. 30). Die Gleichstellung des Menschen mit den Engeln (S. 28 u. 30) findet sich beim Griechen in abgeschwächter Form, indem der Beweis für die Willensfreiheit der Engel,¹ der beim Syrer aus ihrem Abfall geführt wird (S. 30), fehlt und nur, entsprechend dem Ausdruck des Syrer 'er läßt sich in gottähnlicher Weise durch sie (die freie Selbstbestimmung) leiten' gesagt wird δι' οὗ (i. e. τοῦ αὐτεξουσίου) ἀποθεωθῆναι δυνάμεθα (bezeichnender Weise hat M δεόμεθα) κτίζοντες ἑαυτῶν τὰς ψυχὰς διὰ τῶν ἀγαθῶν πράξεων mit Berufung auf Psalm 81, 6. Dagegen legt der Grieche bei der Beantwortung der Frage, weshalb der Mensch nicht von vornherein gut geschaffen sei, allen Nachdruck auf das δύνασθαι (das sich in den Worten εἰ τὰ φαῦλα—ἐπειτα S. 317, 4—31 neunmal wiederholt). Der Gedanke, daß wir für die Unterlassung von etwas Bösem weder Lob noch Tadel verdienten, wenn wir dasselbe nicht zu tun vermöchten, wird nachdrücklich zweimal ausgesprochen und noch dazu durch ein lebensunmittelbares und treffendes Beispiel erläutert. Durch diese starke Betonung des δύνασθαι und μὴ δύνασθαι wird der Gedanke des Einflusses von Schicksal oder Naturbestimmtheit, der beim Syrer und auch in den Recognitionen (III, 26 necessitatis naturae) hervortritt, von der Erörterung ferngehalten.

Wesentlich größer sind die Übereinstimmungen beider Texte in der dritten Frage. Eine genauere Vergleichung zeigt zunächst, daß der Anschluß und die Anordnung des Griechen den Vorzug verdienen. Die Einleitung der Frage ἀλλ' ἵσως αἱ ἐντολαὶ αὗται, ἃς λέγεις ὅτι παρέδωκεν reiht sich ohne Zwang an das unmittelbar vorausgehende δέδωκεν ἡμῖν ἐντολὰς ἃς ὀφείλομεν ποιεῖν, δι' ὧν καὶ δυνάμεθα σωθῆναι, während beim Syrer von göttlichen Geboten vorher nicht die Rede war.² In der Erwiderung auf die Frage ist der Grieche reichhaltiger als der — übrigens den Gegner schroffer behandelnde — Syrer, sowohl in der Betonung der Leichtigkeit, besonders in der wirksamen Frage (τίς οὐ δύναται ἀπέχεσθαι ἔργου φαύλου) ἐκείνου, ὃ ποιήσαντες ἀρνούμεθα ὡς μὴ πεποι-

¹ Vgl. hierzu J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten (Lpz. u. Berl. 1907), S. 215f.

² Auch paßt das βαρεῖαι und φέρειν des Griechen besser zu dem späteren Bilde der auferlegten Last als das 'schwer' und 'vollbringen' des Syrer.

ηκότες αὐτό, wie auch in der Aufzählung der Dinge, die niemand zu unterlassen oder zu tun unvermögend ist. Unter diesen erscheint auch, an die vorigen einfach angereiht, das κοινωνῆσαι τῇ μεταδόσει ἐξ ὧν ἔχει, wofür der Syrer den auch inhaltlich erweiterten Satz hat: ‚Wenn er gesund ist und etwas erwirbt, kann er von seinem Eigentum mitteilen und den Kranken und Gebrechlichen mit seiner Körperkraft stützen; auch dieses kann er.‘ Es ist klar, daß dieser Bedingungssatz sehr schlecht in eine Argumentation paßt, die für jeden Menschen gelten soll, umsomehr, als beim Syrer unmittelbar vorhergegangen ist, daß auch ein armer, kranker, alter und an den Gliedern verstümmler Mensch die göttlichen Gebote erfüllen könne.

In der Antwort auf die Zwischenfrage des Gegners ersetzt der Grieche die Worte des Syrsers (eine Seele), die von ihren Lenkern (Medabbrâne, vgl. Nau a. a. O. p. 18a) nicht abgefallen ist durch (ψυχῆς) τὴν ἐλπίδα πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἐχούσης. Während dann aber der Syrer hinter dem Satze, ‚die körperliche Tätigkeit erleidet in vielen Dingen Störungen, am meisten von Alter, Krankheit und Armut‘ plötzlich abbricht, schließt der Grieche das auch in den Thomasakten wiederkehrende¹ Argument an, daß uns ja nicht befohlen sei Lasten zu tragen oder Häuser zu erbauen. Damit bleibt er in der Bahn des Gedankenganges, den der Syrer, nachdem er ihn kaum eingeschlagen, wieder verlassen hat. Dieser hat dieselben Ausführungen einfach an den Satz angeschlossen ‚sie (die göttlichen Gebote) sind ja leicht, und es gibt nichts, was sie stören könnte‘ und erweitert sie um zwei weitere Beispiele (Schiff steuern, Land vermessen und verteilen), während die zwei Beispiele des Griechen genau der Disjunction διὰ τέχνης καὶ δυνάμειως σωματικῆς ἢ διὰ χρημάτων entsprechen. Ebenso angemessen folgt bei dem Griechen auf den τὰ γὰρ τοῦ σώματος ἔργα beginnenden Teil das Gegenstück mit den Anfangsworten τὰ δὲ ἔργα τὰ τὴν ψυχὴν σώζειν δυνάμενα. Diesen Kontrast verwischt der Syrer ebenso wie das Prädikat προαιρέσειως μόνης δέεται, indem er ihn an den Satz, ‚welcher Mensch ist denn nun zu schwach um nicht zu stehlen‘ usw. in der Form anfügt ‚da doch dies alles unter den geistigen Teil des Menschen, nicht unter seine körperliche Kraft, sondern unter den Willen der Seele gehört‘ (dies bei Cureton und Nau in der Form eines Hauptsatzes). Im Folgenden entspricht die Reihenfolge des Griechen νέος, ἐρρωμένος, πλούσιος

¹ Vgl. Burkitt a. a. O. S. 116f. Daß die Fassung der Thomasakten unter den drei vorliegenden die ungeschickteste ist, liegt auf der Hand.

genau dem vorausgegangenen γήρου καὶ νόου καὶ πενίας und οἱ νέοι καὶ οἱ ἔρρωμένοι . . . οἱ βασιλεῖς (der Syrer hat umgekehrt arm, krank, alt); auch dies zeigt, daß bei dem Griechen die drei Stücke gut zusammenschließen, die der Syrer auseinandergeworfen hat. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß im griechischen Text zweimal Christus genannt wird, während der Name Christus in dem hier zum Vergleich stehenden Teil des syrischen Dialogs überhaupt nicht vorkommt, und daß bei dem Griechen die Sätze fehlen: 'denn es gibt keinen Menschen, der nicht freudig das Gute täte, und der nicht Wohlgefallen in seiner Seele empfände, wenn er das Böse meidet, abgerechnet diejenigen, die für dieses Gute nicht geschaffen sind und die Unkraut (ζιζάνια) genannt werden.'¹ Denn wäre der Richter nicht ungerecht, der den Menschen um solcher Dinge willen anklagt, die er nicht vollbringen kann?

Es folgt nun zum vierten die Frage, welcher Mensch, gesetzt auch daß er sich vom Bösen fernzuhalten vermöchte, imstande sei, Gutes zu tun. Die Antwort hierauf stimmt zunächst — abgesehen von der höflichen Anfangswendung beim Griechen — bis zu den Worten οὐ μέντοι ἄδύνατον fast wörtlich mit dem Syrer überein; nur daß dieser das Plus hat 'und daher tut der Mensch, wenn er in seiner Natur erregt (troubled, sous l'empire des passions) und nicht gesund ist, dieses Hassenswerte'. Im Folgenden fällt auf, daß der Grieche die Rücksichtnahme auf die andern ('er wünscht, daß jeder seine Tat sehe, <wenn er das Gute tut>' und 'er möchte von niemand gesehen werden, wenn er sich in diesem Zustande <der Unruhe beim Sündigen> befindet') fortläßt, wohl im Hinblick auf Mt 6, 3. Der an diese Antwort beim Syrer angeschlossene Einwand ('daß die Toren sich sogar lustig gestimmt finden, wenn sie verwerfliche Dinge tun') und seine Beantwortung fehlt im griechischen Text.

Der letzte Punkt der Erörterung, der im syrischen Text nicht von Awida selbst, sondern von Philippos, dem angeblichen Verfasser des Dialogs, angeregt wird, ist bei dem Griechen insofern schärfer gefaßt, als er zweimal den Gegensatz φύσις—προαίρεσις betont, während es beim Syrer nur heißt 'daß der Mensch aus natürlichem Triebe sündigt; denn wenn er nicht auf das Sündigen angelegt wäre, dann würde er nicht sündigen'. Die Antwort auf diese Behauptung ist in beiden Texten inhaltlich nicht wesentlich verschieden, schließt aber wiederum beim Griechen

¹ Daß dieser Satz „mit der sonstigen Freiheitslehre des Dialogs garnicht im Einklang steht“ (Hilgenfeld S. 80 mit Anm.), ist klar.

enger an das Voraufgegangene an und bringt die genannten Gegensätze am Schluß in wirksamerer Pointierung zusammen: τῆς γὰρ φύσεως αὐτοῦ ἐστὶν κατὰ προαίρεσιν ποιῆσαι τὰ καλὰ ἢ τὰ πονηρά, worauf sich Euxeinianos überwunden bekennt. Beim Syrer dagegen schließen die Ausführungen über Naturbestimmtheit und Willensfreiheit an, die auch bei Eusebius Praep. ev. VI, 10, 1—6 erhalten sind. Daß hier der griechische Text vor dem syrischen den Vorzug verdient, ist durch Hilgenfeld erwiesen.¹

Bevor wir jedoch über das Verhältnis der einschlägigen Texte ein definitives Urteil fällen, haben wir auf die bisher außer Betracht gelassene erste Frage des Euxeinianos einzugehn. Während der syrische Dialog nach einer kurzen erzählenden Einleitung gleich mit der Frage einsetzt, weshalb der Mensch nicht von Anfang an gut geschaffen sei — der zweiten Frage des Griechen —, finden wir im griechischen Text vorher noch eine Frage erörtert, aus der die Frage, weshalb Gott, wenn er sich über gute Taten freue, den Menschen nicht von vornherein gut geschaffen habe, erst abgeleitet wird: nämlich wie es möglich sei, daß derselbe Gott zugleich gut und gerecht sei. Da wir dem Hagiographen nicht zutrauen können, daß er einen Dialog des vorliegenden Inhalts aus verschiedenen Stücken selbständig komponiert hat, so ist es unmöglich anzunehmen, daß ihm der uns erhaltene syrische Dialog in griechischer Gestalt vorgelegen habe und daß er dann aus einer andern Quelle die Erörterung über die Vereinigung der Gerechtigkeit und der Güte Gottes vorgesetzt habe. Vielmehr hat er einfach eine einheitliche und fortlaufende Disputation des Bardesanes (oder eines Bardesaniten) gegen einen Gegner, der zugleich die Einheit Gottes und die menschliche Willensfreiheit in Frage stellte, in die Aberkiosvita aufgenommen. In welchen Kreisen ist dieser Gegner zu suchen? Für einen Astrologen wie den Awida des syrischen Dialogs hatte nur die Frage nach dem

¹ S. 81—84. Entscheidend ist m. E. der von Hilgenfeld nicht hervorgehobene Umstand, daß der Grieche bei den drei Tierarten Löwe, Schaf und Skorpion Nahrung und Charakter zusammenstellt, der Syrer sich beim Löwen und beim Schaf auf die Angabe der Nahrung beschränkt; mit Unrecht, wie die weiter unten (S. 84) erfolgende Anwendung auf den Menschen zeigt: „Es gibt solche, die sich rächen wie Löwen und Panther, und andere, die sogar den, der sie nicht verletzt hat, stechen wie die Skorpione, wieder gibt es solche, die sich wie Schafe leiten lassen, ohne mit ihren Führern zu hadern.“ — An die oben hervorgehobene Art zu pointieren (τῆς γὰρ φύσεως — πονηρά) erinnert der nur im Griechischen sich findende Satz τὸ γὰρ ἐλευθερον αὐτοῦ οὐχ ὑπόκειται δουλείᾳ, καὶ εἴ ποτε ἐκὼν δουλεύει, καὶ τοῦτο τῆς ἐλευθερίας αὐτοῦ ἐστὶ τὸ δύνασθαι δουλεύειν ἐκόντα.

Verhältnis von Natur und Schicksal zur menschlichen Willensfreiheit Interesse, eben die Frage, der der syrische Dialog ausschließlich gilt. Derjenige, der die Frage nach dem Ursprung des Bösen und der Zulänglichkeit des Gesetzes mit der Frage nach der Einheit des guten und gerechten Gottes verband, war Markion. Alle von Euxeinianos vorgebrachten Bedenken bewegen sich in Markions Gedankenkreisen. Für die erste Frage πῶς ἐνεστιν πιστεῦσαι τὸν αὐτὸν ἀγαθὸν καὶ δίκαιον εἶναι; bedarf es keiner Belege;¹ für die folgenden ist unser Hauptgewährsmann Tertullian.² Zu der zweiten Frage εἰ ὁ θεὸς τοῖς τὰ καλὰ ἔργα πράττουσι χαίρει, διὰ τί μὴ ἔξ ἀρχῆς οὕτως ἐπλασε τὸν ἄνθρωπον, ἵνα τὰ κακὰ ποιεῖν μὴ δύνηται, ἀλλὰ μόνον τὰ ἀγαθὰ; ist zu vergleichen Tert. adv. Marc. II, 5 si deus bonus et praescius futuri et auertendi mali potens, cur hominem, et quidem imaginem et similitudinem suam per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem circumuentum a diabolo?³ Dem dritten Einwand Euxeinians ἀλλ' ἵσως αἱ ἐντολαὶ αὗται, ὥς λέγεις ὅτι παρέδωκεν, βαρεῖαί εἰσιν ὥς μὴ δύνασθαι αὐτὰς τινα φέρειν entsprechen die Ausführungen Tertullians ibid. IV 27, wo gezeigt wird, daß das Gesetz keine unerträgliche Last sei.⁴ Die vierte Frage lautete ἀγαθὰ πράττειν τίς δύναται ἄνθρωπος ὤν. Hiergegen wie gegen den fünften Einwand ὅτι τὰ πολλὰ οὐ κατὰ προαίρεσιν ἀμαρτάνει ὁ ἄνθρωπος, ἀλλὰ κατὰ φύσιν wenden sich Tertullians Ausführungen über die Willensfreiheit adv. Marc. II, 4—6. Zu den Schlußworten S. 320, 27 τῆς γὰρ φύσεως αὐτοῦ ἐστιν κατὰ προαίρεσιν ποιῆσαι τὰ καλὰ ἢ τὰ πονηρά vergleiche man auch den Hinweis Tertullians de anima XXI: inesse autem nobis τὸ αὐτεξούσιον naturaliter iam et Marcioni ostendimus et Hermogeni. Ähnliche Berührungen finden sich im Verlauf der ganzen Disputation.⁵

¹ Daß die Antwort darauf wörtlich mit den Ps.-Clement. Homilien XVIII, 3 extr. gleichlautet, stimmt zu dem von Waitz (T. u. U. 25, H. 4, S. 258) dargelegten Quellenverhältnis, das für die Recognitionen F. Boll in Fleckeisens Jahrb. Suppl. XXI, S. 183 ff. aufgezeigt hatte, und zu der Behauptung Harnacks (Gesch. der althchr. Lit. II, 2, S. 537), Markion sei in den Pseudoklementinen ganz deutlich bekämpft.

² Vgl. Hatch, Griechentum und Christentum (deutsch von E. Preuschen), S. 169 ff.

³ Noch schärfer zugespitzt erscheint die Fragestellung des Markioniten Apelles bei Ambrosius de paradiso V, 28.

⁴ Vgl. bes. die Worte invehitur (Christus) et in doctores ipsos legis, quod onera rent alios importabilibus oneribus, quae ipsi ne digito quidem aggredi auderent, non legis onera suggillans, quasi detestator eius . . . ceterum excusandos potius censuisset, si importabilia portare non possent.

⁵ Aus dem Früheren hebe ich hervor οὔτε ἐπαίνου οὔτε μισθοῦ ἄξιοι ἦμεν μὴ ποιοῦντες τὰ κακὰ ποιεῖν αὐτὰ μὴ δυνάμενοι und adv. Marc. II, 6 nec boni nec mali

Daß Bardesanes gegen Markion und seine Schule geschrieben hat, ist mehrfach bezeugt;¹ andererseits wissen wir, daß der syrische Markionit Prepon eine Streitschrift gegen Bardesanes verfaßt hat.² Daß die Polemik gegen Markions Ideen dem Verfasser der Aberkiosvita besonders nahe lag, darauf weist folgende Stelle gegen den Schluß der Vita (P f. 149): 'Αβέρκιος . . . ἐξῆλθεν εἰς τὰ μέρη τῆς Κυρίας καὶ πρῶτον μὲν ἐπεδήμησε τῇ Ἀντιοχείῳ πόλει τῇ λεγομένη ἐπὶ Δάφνην (so auch HM) καὶ ἐν Ἀπαμείᾳ καὶ Σελευκίᾳ καὶ ταῖς λοιπαῖς πάσαις πόλεσι τῆς Συρίας καὶ πάσας σχεδὸν τὰς ἐκκλησίας στασιαζούσας πρὸς ἀλλήλας διήλλαξεν νοουθετήσας καὶ διδάσας· πάνυ γὰρ ἐν τῷ χρόνῳ ἐκείνῳ ἡ αἵρεσις τοῦ Μαρκίωνος ἐθοροῦβησε τὰς τῶν Χριστιανῶν ἐκκλησίας. Nun ist es ferner längst bemerkt worden,³ daß in der Vita selbst Bardesanes mit Ehren, wenngleich versteckt, genannt ist. Im Anschluß an die eben mitgeteilte Stelle wird erzählt, daß Aberkios den Euphrat überschreitet und in Nisibis und den Städten Mesopotamiens verweilt ὁμοίως καὶ ἐν τὰ παραπλήσια διαπραξάμενος· ὑπέδέξαντο γὰρ αὐτὸν αἱ ἐκκλησίαι πάσαι ὡς ἀληθῶς ἀπόστολον τοῦ Χριστοῦ. Als man ihm Geld anbietet, weist er es zurück. θαυμασάντων δὲ πάντων ἐπὶ τῇ καταφρονήσει τῶν χρημάτων ἀναστὰς εἰς ἕξ αὐτῶν ὀνόματι Βαρχασάνης, ὃς καὶ γένει καὶ πλούτῳ διέφερον πάντων,⁴ ἔλεξεν τοιαύδε· Χρημάτων μὲν, ὦ ἀδελφοί, μὴ βουλόμενον λαβεῖν βιάσασθαι οὐ δυνάμεθα, (f. 149^v) ὁ δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῷ διδόμενον ἀπώσασθαι, παράσχωμεν καὶ ψηφισώμεθα τὸν ἄνδρα ἱσαπόστολον καλεῖσθαι. καὶ γὰρ μᾶλλον τοῦτο αἱ πράξεις αὐταὶ διδόσιν τῷ ἀνδρί· οὐδένα γὰρ ἴσμεν μετὰ τοὺς κορυφαίους ἀποστόλους τοσαύτην γῆν καὶ θάλασσαν περιελθόντα ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν ἀδελφῶν. Alle loben seine Rede und beschließen sofort, den Heiligen ἱσαπόστολος zu nennen; diese Benennung behält er von da an.

merces iure pensaretur ei qui aut bonus aut malus necessitate fuisset inuentus, non voluntate; ferner εὐχαριστήσωμεν τῷ θεῷ τῷ ποιήσαντι ἡμᾶς κατ' εἰκόνα ἑαυτοῦ καὶ δόντι ἡμῖν τὸ αὐτεξούσιον und ibid. II, 5 liberum et sui arbitrii et suae potestatis inuenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animaduertens quam eiusmodi status formam.

¹ Euseb. KG IV, 30, Theodoret. haer. fab. I, 22, Moses Choren. hist. Arm. II c. 63 (ed. Whitston 1766, p. 185 sq.). Seine Polemik wird sich nicht nur gegen Markions Askese und seine Scheidung des Christentums vom Judentum gerichtet haben, worauf Hilgenfeld S. 20 hinweist.

² Hippol. Philos. VII, 31; aus dieser Stelle läßt sich über den Inhalt der Streitschrift nichts gewinnen (trotz Bousset, Hauptprobleme der Gnosis [Forschungen z. Rel. u. Liter. des A. u. NT. Heft 10, Göttingen 1907] S. 110, Anm. 1).

³ Zahn, Forsch. V, S. 86, Harnack, Gesch. der altchr. Lit. I, S. 184.

⁴ Vgl. hierzu die von Hilgenfeld S. 19 und 20 angeführten Belegstellen.

Aus ähnlichen Gründen also wie zu den Petrusakten griff der Hagiograph zu einem der gegen die Markioniten gerichteten *multi sermones* des großen Syrer¹, dessen Werke οἱ γνώριμοι ἐπὶ τὴν Ἑλλήνων ἀπὸ τῆς Σύρων μεταβεβλήκασι φωνῆς,² und zwar lag ihm wahrscheinlich eine Redaktion eines solchen Dialoges vor, in der alle Stellen, an denen ein großkirchlicher Leser Anstoß nehmen mußte, vornehmlich astrologische Begriffe wie Schicksal (Gad) und Lenker,³ getilgt oder überarbeitet waren.⁴ Es war nicht schwer, die Gedanken Markions auf einen heidnischen Gegner zu übertragen;⁵ andererseits zeugt die Übertragung der Gedanken des Bardesanes auf den heiligen Aberkios, welche Nachwirkung der Syrer noch zu einer Zeit ausübte, die ihn nur in verstellter Namensform zu rühmen wagte. — Demselben reichen Arsenal der *sermones* entnahm dann der Schüler des Bardesanes seine Waffen, der in dem syrischen Dialog gegen den Astrologen Awida streitet; daß für die hier in Betracht kommenden Fragen die Ansichten des Awida von denen des Markion nicht sehr verschieden gewesen sein werden, macht Tertullian glaublich, der *adv. Marc. I, 18* sagt *nam et mathematici plurimum Marcionitae*.

Die Gedanken aber, mit denen Aberkios die Zweifel des Griechen bekämpft, sind griechisch,⁶ und der Dialog ist ein neuer Beleg dafür, daß in der Kirche „neben der spezifisch kirchlichen Moral, welche die übernatürlichen Faktoren und ihre Bedeutung für die Gestaltung des sittlich religiösen Lebens betont, eine an die eigene Leistungsfähigkeit des Menschen appellierende Moral“ einhergegangen ist.⁷ Griechisch ist

¹ Mit Unrecht glaubte Windischmann (*Bayr. Annalen für Vaterlandskunde und Literatur* von 1834, S. 81ff.) dieselben von dem Armenier Esnik benutzt; vgl. Harnack in der *Zeitschr. für wiss. Theol.* von 1876, S. 91.

² Euseb. *KG IV*, 30.

³ S. F. Nau, *Bardesanes l'astrologue* S. 18 b) und c). Mit Recht sagt Nau S. 24: *Bardesane, le dialogue des lois des pays nous le montre, n'enseignait aucune erreur irréductible avec le dogme chrétien.* — Naus neuester Artikel über Bardesanes im *Dictionn. de théol. cath.* war mir leider unzugänglich.

⁴ Daß der Hagiograph diese Überarbeitung selber vorgenommen habe, wird man ihm bei seiner Arbeitsweise nicht zutrauen; offenbar hat er in dem Beispiel von Aridaeus das τὸν παριστάμενον ebenso gedankenlos mit übernommen, wie das τίνα ὑμῖν πρὸ τούτου εἶπον der Petrusakten.

⁵ Vgl. J. Geffcken, *Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner*, *Neue Jahrb. XXI* (1908), S. 170 Anm. 5 und S. 174.

⁶ Vgl. das Urteil Nöldekes' über den syrischen Dialog in Hinnebergs *Kultur der Gegenwart I*, 7, S. 105: Aus dem Inhalt wie dem Stil erkennt man, daß der Verfasser die Schule griechischer Philosophie durchgemacht hat.

⁷ P. Wendland, *Die hellenist. Kultur usw.* (Tübingen 1907), S. 135.

es, wenn das Können des Menschen als Kriterium für seine sittliche Bewertung hingestellt, das Gute als das Eigentum des Menschen erklärt¹ und das αὐτεξούσιον als dasjenige in ihm bezeichnet wird, durch das er ἀποθεωθῆναι könne,² und wenn auch die Besonderheit des Bardesanes zum Ausdruck kommen mag in der Aufstellung zweier ethischer Hauptmaximen, in der Einflechtung wirksamer Beispiele und Bilder und in der Behauptung, daß es leichter sei Gutes zu tun, als Böses zu meiden und daß jenes dem Menschen Freude mache:³ die Grundlage seiner Gedanken bildet die antike Ethik, die auf diesem Wege ihre Ausläufer bis in eine christliche Heiligenvita erstreckt hat.

¹ Darüber vgl. jetzt auch Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte² (Lpz. u. Berlin 1908), S. 156.

² Die Stellen bei Geffcken, Zwei griech. Apologeten, S. 244.

³ Vgl. Ziegler, Gesch. der Ethik II, S. 135.

Studien zur Geschichte der Valentinianer.

Von Otto Dibelius in Cossen a. O.

II.¹

Der valentinianische Lehrbrief

(Epiphanius XXXI c. 5 und 6).

Auch dieser Brief bietet dem Verständnis nicht unerhebliche Schwierigkeiten, die mindestens zum Teil auf Rechnung der mangelhaften Textüberlieferung zu setzen sind. Wir geben zunächst, da eine Rezension des Textes demnächst in der Akademieausgabe durch Herrn Holl veröffentlicht werden wird, eine Übersetzung des Briefes und notieren dabei unsere Abweichungen von Dindorf bez. von Oehler. Herr Holl hat die Freundlichkeit gehabt, diese Übersetzung mit seinem rezensierten Text zu vergleichen.

Der unvergängliche Nus entbietet den Unvergänglichen seinen Gruß.

1. Unnennbarer und unsagbarer und überhimmlischer Geheimnisse tue ich zu euch Erwähnung, die weder Mächte, noch Gewalten, noch dienende Mächte, noch irgend welche (ihrer Substanz nach) gemischte Kreaturen ausdenken können, die vielmehr allein dem Denken des Unwandelbaren offenbar sind. Denn als von Anfang her der Αὐτοπάτωρ selbst alles in sich umschlossen hielt und dies alles unbekannt in ihm ruhte — er, den einige den nie alternden Äon nennen, den ewig jungen, mannweiblichen, der alles allenthalben umschließt, selbst aber nicht umschlossen wird — da wollte die in ihm ruhende Ἐννοια — sie², die einige Ἐννοια genannt haben, andere Χάρις (und das nicht ohne Grund, da sie ja denen, die aus der „Größe“ stammen, Schätze der „Größe“ beschafft hat), die andern aber haben [sie recht eigentlich der Wahrheit gemäß Σιγή genannt, da die „Größe“ alles, ohne ein Wort, nur durch

¹ S. o. S. 230 ff.

² 1. ἐκείνη.

ihr Begehren (ἐνθύμησις) vollendet hat — diese Ἐννοια¹ also wollte, wie gesagt, Fesseln zerreißen und machte die „Größe“ weibisch, indem sie nach ihrer Ruhe begehrte. Und sie vermischte sich mit der „Größe“ und brachte den „Vater der Wahrheit“ zum Vorschein, den die Vollkommenen mit Recht „Mensch“ genannt haben; denn er war ein Gegenbild des vorseienden Ungezeugten.

2. Danach brachte die Σιγή die physische Einheit des Lichts zur Geltung und bringt zusammen mit dem „Menschen“ (ihre Vereinigung aber war das Wollen) die „Wahrheit“ zum Vorschein. Die „Wahrheit“ aber ist von den Vollkommenen mit Recht so genannt worden; denn in Wahrheit war sie ihrer Mutter, der Σιγή, gleich. Die Σιγή wollte nämlich, daß die Teilung der Lichter in männlich und weiblich gleichmäßig sei, damit durch sie alle auch sie, die Σιγή, offenbar würde, die in ihnen wirksam ist, in ihnen also, die aus der „Größe“ stammend und in ihr befindlich in sinnliche Lichter geteilt sind.²

3. Danach brachte die „Wahrheit“ die Geilheit ihrer Mutter zur Geltung und machte ihren Vater weibisch, sodaß er nach ihr verlangte, und sie gingen zu einander ein in unvergänglicher Vermischung und in nie alternder Vereinigung, und sie bringt eine pneumatische, mannweibliche Tetras zum Vorschein, ein Gegenbild der vorseienden Tetras, die aus Βυθός, Σιγή, Πατήρ und Ἀλήθεια besteht. Diese aus dem „Vater“ und der „Wahrheit“³ hervorgegangene Tetras aber ist folgende: Ἀνθρωπος, Ἐκκλησία, Λόγος, Ζωή.

4. Da gedachten nach dem Willen des allumfassenden Βυθός der Ἀνθρωπος und die Ἐκκλησία der väterlichen Worte und gingen zu einander ein, und sie bringen eine mannweibliche Dodekas geiler Äonen zum Vorschein. Die männlichen Äonen sind: Παράκλητος, Πατρικός, Μητρικός, Ἀείνους, Θελητός, d. h. Licht, Ἐκκλησιαστικός; die weiblichen: Πίστις, Ἐλπίς, Ἀγάπη, Σύνεσις, Μακαρία, Σοφία. Dann aber bildeten Λόγος und Ζωή ebenfalls ihre Gabe des Lobes und vermischten sich miteinander; ihre Gemeinschaft aber war der Wille. Und sie gingen zu einander ein und brachten eine Dekas geiler Äonen zum Vorschein, die ebenfalls mannweiblich waren. Die männlichen Äonen dieser Dekas sind Βύθιος, Ἀγήρατος, Αὐτοφυής, Μονογενής, Ἀκίνητος. Diese nannten sich so zu Ehren⁴ des allumfassenden Vaters. Die weiblichen Äonen sind Μίξις, Ἐνωσις, Σύγκρασις, Ἐνότης, Ἡδονή. Und diese nannten sich so zu Ehren der Σιγή.

¹ 1. Ἐννοια βουλευθεῖσα.

² 1. μερικθεῖσιν

³ 1. Ἀληθείας.

⁴ 1. εἰς δόξαν.

5. Als nun die Zahl der Dreißig vollendet war, die dem Vater der Ἀλήθεια gemäß entstanden sind, — die irdischen Menschen in ihrem Unverstand zählen diese Dreißig, und wenn sie bis dreißig gekommen sind und nun nicht weiter zählen können, fangen sie wieder von vorn an — diese Dreißig sind also Βυθός, Σιγή, Πατήρ, Ἀλήθεια; Ἀνθρωπος, Ἐκκλησία, Λόγος, Ζωή; Παράκλητος, Πατρικός, Μητρικός, Αἰνους, Θελητός, Ἐκκλησιαστικός; Πίστις, Ἐλπίς, Ἀγάπη, Σύνεσις, Μακαρία, Σοφία; Βύσιος, Ἀγήρατος, Αὐτοφυής, Μονογενής, Ἀκίνητος; Μῆξις, Ἐνωσις, Σύγκρασις, Ἐνότης, Ἡδονή — da bestimmte der Allumfassende in seiner unübertrefflichen Klugheit, noch eine andere Ogdoas zu berufen, entsprechend der vorseienden, selbstherrlichen (αὐθεντικῆς) Ogdoas, die in der Zahl der Dreißig bleiben sollte — das Denken der „Größe“ konnte ja nicht zu Zahlen hinabsteigen. — So stellte er den männlichen Äonen jener ersten Ogdoas folgende männliche gegenüber: Μόνος, Τρίτος, Πέμπτος, Ἐβδομος, und ebenso den weiblichen folgende: Δυάς, Τετράς, Ἐξάς, Ὀγδοάς.

Das ist also die Ogdoas, die entsprechend der vorseienden Ogdoas (Βυθός, Πατήρ, Ἀνθρωπος, Λόγος, Σιγή, Ἀλήθεια, Ἐκκλησία, Ζωή) berufen worden ist. Diese ward vereinigt mit den Lichtern, und so entstand eine vollständige Triakas und daneben die für sich ruhende, vorseiende Ogdoas.

6. Nun ging der Βυθός aus, um sich, auf die „Größe“ gestützt, mit der Triakas zu vereinigen.³ Und er ging ein zur Ἀλήθεια, und der Πατήρ τῆς Ἀληθείας kam zusammen mit der Ἐκκλησία, und der Ἀνθρωπος⁴ hatte

¹ 1. Παράκλητος, Πατρικός, Μητρικός nach c. 2 u. c. 5 § 4.

² 1. Ἐνωσις.

³ 1. ἤνοῦτο γὰρ τῇ Ἀληθείᾳ.

⁴ In § 6 und § 7 dürfte eine eingreifende Textkorrektur unvermeidlich sein.

a) Vermischung der Äonen hat immer die Zeugung neuer Äonen zur Folge. Es ist zu postulieren, daß auch im Anschluß an § 6 — ähnlich wie nachher in § 8 — diejenigen Äonen genannt werden, die aus jener Vereinigung hervorgegangen sind.

b) Nach § 6 vereinigt sich der Βυθός mit der Triakas; § 7 redet von φῶτα ἄφθαρτα, die die Triakas hervorgebracht habe. Beidemale ist augenscheinlich derselbe γάμος gemeint. Nun nennt § 6 aber nur wenige Äonen der Triakas als an dieser Hochzeit beteiligt; die Vermutung liegt nahe, daß die anderen Namen ausgefallen sind, m. a. W. daß ursprünglich alle Äonen der Triakas genannt waren.

c) Die φῶτα ἄφθαρτα in § 7 werden nicht weiter benannt. Mit den auch in anderen valentinianischen Systemen unbenannt bleibenden Engeln der Sophia können sie nicht identisch sein. Sollten Äonen, die unmittelbar aus dem obersten Pleroma gezeugt sind, wirklich namenlos bleiben?

d) Ἐνότητος τέκνα (§ 7) kommen in keinem anderen valentinianischen System vor. Der Name Ἐνότης ist überhaupt nur als Name eines Äons der vorletzten Reihe bekannt. Sollte dieser hier wirklich als Mutter einer neuen Äonenreihe genannt sein?

die Ζωή, und der Λόγος die Πίστις, der Παράκλητος die Ἑλπίς, der Πατρικός die Ἀγάπη, der Μητρικός die Σύνεσις, der Ἀείνουσ die Μακαρία, der Θελητός die Σοφία, der Ἐκκλησιαστικός die Μίξις, der Βύθιος die Ἐνωσις, der Ἀγήρατος die Σύγκρασις, der Αὐτοφυής die Ἐνότης, der Μονογενής die Ἡδονή, der Ἀκίνητος die Σιγή; und so brachte er (der Βυθός) durch unvergängliche Vereinigung das Ziel des Urvaters¹ zuwege, seine unzwiespältige Ruhe.

7. Die Triakas vollbrachte also tiefe Mysterien, vollendete eine Hochzeit und brachte in der Sphäre des Unvergänglichen unvergängliche Lichter zum Vorschein, die Kinder der Mitte genannt wurden, aber unausgeprägt waren. Da nun² nicht bei ihnen war, ruhten sie außerhalb des Denkens, ohne Selbstbewußtsein. Denn alles Tun ist nichts, wenn es ohne begriffliches Erfassen geschieht. Als nun die Lichter entstanden waren, deren Menge man nicht zahlenmäßig aus-

e) Alle Schwierigkeiten lösen sich sofort, wenn statt Ἐνότητος zu lesen ist: Μερότητος. Μερότης ist in allen valentinianischen Systemen der Name für das Reich des Demiurgen, unterhalb des Pleromas. Dann sind die hier gezeugten Äonen eben die 30, die am Schluß des Briefes so ganz unvermittelt als Μερότητος υἱοί mit syrischen Namen aufgeführt werden. Der ganze Schlußpassus ist dann hinter μυστηρίων einzufügen: βούλομαι δὲ ὑμᾶς γινώσκειν Ἀμψίου Ἀνδρᾶν

f) In Ἐνός (§ 6) steckt ein Fehler. Einen solchen Äon gibt es nicht.

g) Es scheint sich, ähnlich wie später in der Ogdoas, um die jedesmalige Verbindung eines männlichen Äons mit dem weiblichen einer benachbarten Syzygie zu handeln.

h) Dann aber ist statt des auffälligen Μητρικός zu lesen Ἀνθρωπος und statt Ἐνός: Ἑλπίς. Es ergibt sich dann eine regelrechte Staffel von oben nach unten.

i) 30 Äonen = 15 Syzygien werden gezeigt. Dann sind wahrscheinlich, wie wir schon aus anderen Gründen vermuteten (ad b), 15 Verbindungen genannt gewesen und nicht nur 6 wie im jetzigen Text. Es wäre dann zu lesen:

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| 1) ὁ Βυθός | ἡνοῦτο γὰρ τῇ Ἀληθείᾳ |
| 2) καὶ ὁ Πατὴρ τ. ἄλ. | συνήρχετο τῇ Ἐκκλησίᾳ |
| 3) καὶ ὁ Ἀνθρωπος | εἶχε τὴν Ζωὴν |
| 4) καὶ ὁ Λόγος | ἐκοινώνει τῇ Πίστει |
| 5) καὶ ὁ Παράκλητος | τῇ Ἑλπίδι |
| u. s. w. | |

15) καὶ ὁ Ἀκίνητος τῇ Σιγῇ.

Die Bedenken, die sich gegen eine so durchgreifende Ergänzung und Korrektur des Epiphaniustextes naturgemäß erheben, dürften überwogen werden durch die Tatsache, daß 1. der Text in § 6 oder § 7 jedenfalls einer Korrektur bedarf, und daß 2. nur die hier vorgeschlagene Änderung einen befriedigenden Sinn ergibt und zugleich aus einem hoffnungslos wirren und lückenhaften Fragment — denn dafür hat man den Brief bisher angesehen — ein abgerundetes Briefstück macht.

¹ 1. Αὐτοπάτορος.

² codd: Da nun kein „Kleines“ vorhanden war, d. h. kein Gegensatz innerhalb der Größe. Wahrscheinlich aber steckt in μικροῦ ein Fehler.

zudrücken braucht, die man vielmehr denkend erfassen muß; denn ein jedes hat seinen besonderen Namen bekommen wegen der Erkenntnis unsagbarer Geheimnisse. Ihr aber sollt sie wissen: Ἀμψίου, Αὐράν, Κουκού, Θαρδουοῦ, Οὐβουκού, Θαρδεδδεῖν, Μερεζά, Ἀταρβαρβά, Οὐδουκά, Κέστην, Οὐδουάχ, Ἐκλήν, Ἀμφέ, Ναισσουμέν, Οὐναννίν, Λαμεταρδέ, Ἀθαμεσσουμήν, Ἀλλωρά, Κουβιαθά, Ναδαρρία, Δαμμά, Ὠρήν, Λαναφέκ, Οὐδανφέχ, Ἐνφοιθοβοχέ, Βαρρά, Ἀτσιουαχέ, Βελίμ, Δεξαριχέμ, Μακέμ. Der Reihenfolge ihrer Entstehung nach aber sind die Namen folgende¹: Ἀμψίου, Κουκού, Οὐβουκού, Μερεζά, Οὐδουκά, Οὐδουάχ, Ἀμφέ, Οὐναννίν, Ἀθαμεσσουμήν, Κουβιαθά, Δαμμά, Λαναφέκ, Ἐνφοιθοβοχέ, Ἀτσιουαχέ, Δεξαριχέμ; Αὐράν, Θαρδουοῦ, Θαρδεδδεῖν, Ἀταρβαρβά, Κέστην, Ἐκλήν, Ναισσουμέν, Λαμεταρδέ, Ἀλλωρά, Ναδαρρία, Ὠρήν, Οὐδανφέχ, Βαρρά, Βελίμ, Μακέμ.

8. Die Σιγή nun wollte alles für die Erwählung zur Gnosis retten² und ging darum ein zu der zweiten, der ersten gegenübergestellten Ogdoas in unvergänglicher Vermischung, aber in vernünftigen Wollen. Dies ihr vernünftiges Wollen aber war der heilige Geist, er, der inmitten der heiligen Gemeinden waltet. Diesen sandte sie nun zu der zweiten Ogdoas und überredete sie, sich ebenfalls mit ihr zu vereinigen. Es ward also eine Hochzeit unter den Gliedern der Ogdoas gefeiert. Der heilige Geist vereinigte sich mit dem Μόνος, die Δυάς mit dem Τρίτος, die Τετράς mit dem Πέμπτος, die Ἑξάς mit dem Ἑβδομος, die Ὀγδοάς mit dem Λόγος.³ Die ganze Ogdoas aber kam zusammen in nie altern-der Lust und unvergänglicher Vermischung. Denn keiner war mehr von dem andern getrennt. Es war aber eine Vereinigung in untadeliger Lust. So brachte die Ogdoas eine Fünzfzahl geiler, nur männlicher Äonen zum Vorschein, deren Namen folgende sind: Καρπιτικός, Ὁροθέης, Χαρικτήριος, Ἀφετος, Μεταγωγεύς.

Das Charakteristische an diesem Text ist, daß er fast ebensoviel voraussetzt als er sagt. Wer etwa die valentinianische Quelle liest, die

¹ Daß Epiphanius die syrischen Namen in doppelter Reihenfolge gelesen hat, ergibt sich aus c. 2. S. u.

² I. mit cod. Ven. ἅπαντα cῶσαι.

³ Schon die Regellosigkeit der Verbindungen, wie sie der jetzige Text bietet, erweckt Verdacht. Entscheidend ist der Umstand, daß fünf gezeugte Äonen fünf Vermischungen voraussetzen, nicht sechs. Daß es sich um die Verbindung eines weiblichen Äons mit dem männlichen der benachbarten Syzygie handelt, ist noch deutlich. So wird die regelmäßige Reihenfolge das Ursprüngliche sein. Nur das letzte männliche Glied muß geraten werden.

Clemens und Irenäus benutzt haben, der wird dort systematisch und klar in die Theologie der Valentinianer eingeführt. Der Lehrbrief des Epiphanius ist dagegen nur verständlich, wenn man bereits eine gewisse Kenntnis der valentinianischen Lehre und Terminologie mitbringt. Da wird von „Mächten, Gewalten, dienenden Mächten“ und „gemischten Kreaturen“ geredet; da erscheinen der Αὐτοπάτωρ, der Νοῦς, die „Größe“, die „Lichter“; es wird vorausgesetzt, daß der Urvater zugleich als Urmensch bezeichnet worden ist — nur dann hat die Bemerkung einen Sinn, daß man den „Vater der Wahrheit“ auch „Mensch“ genannt habe, da er das „Gegenbild des vorseienden Ungezeugten“ sei —; es wird von den „heiligen Gemeinden“ geredet — und nirgends werden diese plötzlich auftauchenden Namen und Begriffe erläutert oder uns systematisch vorgeführt; sie sind dem Leser eben bekannt. Schon daraus ergibt sich aufs deutlichste, daß wir einen Text vor uns haben, der den Valentinianern, die über die praktischen Grundgedanken und über die großen Umrisse der valentinianischen Theologie bereits orientiert sind, Aufschluß geben soll über die unsagbaren Geheimnisse des Pleromas.

Dasselbe besagt die äußere Einkleidung des Textes: Der Νοῦς ἀκατάργητος schreibt an die ἀκατάργητοι, d. h. an die Gnostiker als die ihm Wesensverwandten. Diese Einkleidung stellt den Brief in den Kreis jener größtenteils ägyptisch-hellenistischen Offenbarungsschriften, in denen der Νοῦς oder Hermes oder sonst ein Gott, der etwa die Stelle des Νοῦς einnimmt, einem Priester Offenbarungen über die Entstehung der Welt mitteilt. Es ist bemerkenswert, daß der Name Νοῦς nur in der Briefüberschrift vorkommt, nicht im Briefe selbst, wo der zweite männliche Äon Πατήρ τῆς Ἀληθείας heißt. Daß demnach unser Text eine Offenbarungsschrift, ein mystischer, heiliger Text ist, unterscheidet ihn ganz bestimmt von dem rein profanen Lehrbrief des Ptolemäus an die Flora.

Und zwar spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Brief nur die Schilderung des Pleromas zum Gegenstand gehabt, nicht eine umfassende Darstellung der valentinianischen Lehre, m. a. W. daß der Brief so wie wir ihn haben vollständig, oder wenigstens so gut wie vollständig, und nicht eigentlich ein Fragment ist. Epiphanius hat jedenfalls nicht mehr gelesen als das, was er mitgeteilt hat. Daß die Angaben des c. 2 aus dem Brief geschöpft sind, hat schon Harnack aus der Identität der sonst nirgends benutzten syrischen Namen geschlossen. Dasselbe ergibt sich daraus, daß in dem griechischen Äonenkatalog der Äon Θελητός den eigentümlichen Zusatz erhält: ὁ καὶ φῶς; dieser Zusatz findet

sich nur noch in dem Brief und nirgends sonst. Es ergibt sich endlich daraus, daß Epiphanius in c. 2 sowohl bei den syrischen als bei den griechischen Äonennamen eine doppelte Aufzählung ankündigt: erst eine solche nach Syzygien, dann eine solche ἐν τῇ ἀκολουθίᾳ κατὰ διαδοχὴν, d. h. in der Reihenfolge, in der sie emaniert worden sind. Da aber die zweite Reihe beidemale genau gleich der ersten ist, so würde kaum zu verstehen sein, was mit jener Ankündigung gemeint war, wenn wir nicht später im Briefe genau die doppelte Aufzählung der Äonen fänden, die in c. 2 vorausgesetzt war: zuerst die Aufzählung bei der Emanation in § 4 — da werden erst die männlichen Äonen nach einander emaniert und dann die weiblichen; dasselbe ist in § 5 bei der zweiten Ogdoas der Fall; — sodann in § 5 die Ordnung nach Syzygien. Es ergibt sich daraus, daß zunächst für die griechischen Äonennamen an der Konfusion in c. 2 lediglich die Textüberlieferung schuld ist und daß Epiphanius den ganzen Namenkatalog, den er in etwas anderer Ordnung schon aus Irenäus kannte, wortgetreu dem Briefe entnommen hat. Ist das aber bei den griechischen Äonennamen der Fall, so wird es bei den syrischen nicht anders sein, von denen ohnehin sicher ist, daß die Namen selbst dem Briefe entnommen sind: auch für diese hätte Epiphanius nicht eine doppelte Aufzählung angekündigt, wenn er eine solche nicht in dem Briefe gefunden hätte. Daß wir heute nur eine einmalige Aufzählung im Briefe haben, ist also Schuld des Abschreibers; ebenso daß in c. 2 die Reihenfolge der Namen beidemale dieselbe ist. Wieviel Konfusion ist doch bei solchen Katalogen fremder Namen angerichtet worden! Und um die Konfusion voll zu machen, hat Epiphanius die 30 syrischen Namen für die Namen der 30 obersten Äonen gehalten, während der Brief mit klaren Worten sagt, daß es die Namen der Äonen der „Mitte“ sind.

Ist nun der Schluß des Briefes dementsprechend rekonstruiert, so ergibt sich aufs klarste, daß c. 2 ganz aus dem Lehrbrief geschöpft ist, so wie wir ihn haben. Aber auch in c. 4 und c. 7 steht nichts, was vermuten ließe, daß Epiphanius eine Fortsetzung des Briefes gekannt und uns nur ein Fragment mitgeteilt hätte. Was von den dort vermerkten Theologumena nicht aus dem Briefe stammt, ist dem Irenäus und den andern uns bekannten Quellen entnommen. Singulär ist nur die eine Nachricht, daß die Psychiker in der Endvollendung mit den Engeln des Soter vermählt werden sollen. Das wird überall sonst nur von den Pneumatikern gesagt, und stellt so sehr das eigentliche Vorrecht dieser Gnostiker und den Mittelpunkt all ihrer Hoffnungen, ihrer Weiheriten und ihres religiösen Selbstbewußtseins dar, daß man sich der Vermutung

nicht erwehren kann, es sei dem Epiphanius auch hier ein Mißverständnis untergelaufen. Und andererseits geht Epiphanius gerade über diejenigen Lehrstücke mit ein paar blassen Andeutungen rasch hinweg, die in einer etwaigen Fortsetzung des Briefes gestanden haben müßten, und zwar, nach dem Vorausgegangenen zu urteilen, ausführlich hätten geschildert sein müssen: Leiden, Fall und Rettung der Sophia. Epiphanius hat also den Brief nicht anders vor sich gehabt, als wie wir ihn heute lesen.

Nun ist auch in der Tat mit § 8 ein Abschluß erreicht. Der Horos wird emaniert, bez. die fünf Äonen, die die Stelle des Horos vertreten und seine Namen tragen. Damit ist die Schilderung des Pleromas zum Ende gekommen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der ganze Brief hier zu Ende ist. Leider läßt sich aus den Worten, die dem Brief vorangehen: *τάδε παρὰ φρονίμοις· παρὰ δὲ ψυχικοῖς, παρὰ δὲ σαρκικοῖς, παρὰ δὲ κοσμικοῖς· παρὰ δὲ τῷ Μετέθει*, ein sicherer Schluß nicht ziehen. Zur Not ließen sich diese Worte, speziell die letzten: *παρὰ δὲ τῷ Μετέθει*, zur Briefüberschrift ziehen. Größere Wahrscheinlichkeit hat jedoch Harnacks Vermutung für sich, daß diese Worte durch falsche Abtrennung zu dem Brief hinzugekommen sind. Dann müßte der Brief in einer Sammlung valentinianischer Schriften gestanden haben; eine Darstellung der Naturenlehre wäre vorangegangen (1. *φρόνιμοι*, 2. *φυχικοί*, 3. *σαρκικοί* oder *κοσμικοί*) und nun sollte die Lehre vom Pleroma behandelt werden. *Παρὰ δὲ τῷ Μετέθει* wäre dann irgendwie Stichwort für das Folgende und der Brief wäre mit § 8, der die Selbstentfaltung dieses *Μέγεθος* zum Abschluß bringt, tatsächlich zu Ende. An die *Excerpta ex Theodoto* (so Harnack) ist für diese vorauszusetzende Sammlung valentinianischer Schriften keinesfalls zu denken; denn von der charakteristischen Terminologie unseres Briefes findet sich dort keine Spur.

Die Theologie des Briefes ist im großen und ganzen dieselbe wie die der übrigen großen valentinianischen Quellen und fordert daher eine Besprechung nur hinsichtlich einzelner Besonderheiten. Von diesen Besonderheiten ist die wichtigste die Umstellung der Syzygien, so äußerlich diese auf den ersten Blick zu sein scheint. In der obersten Ogdoas stehen *Ἀνθρωπος* und *Ἐκκλησία* nicht, wie in dem Hauptbericht des Irenäus, an vierter Stelle, sondern, wie uns das auch aus einzelnen Nebenquellen bekannt ist, an dritter Stelle, vor *Λόγος* und *Ζωή*. Dementsprechend steht die von *Ἀνθρωπος* und *Ἐκκλησία* gezeugte Dodekas vor der Dekas, die aus *Λόγος* und *Ζωή* hervorgegangen ist. Aber auch innerhalb der Dekas und der Dodekas sind gleichermaßen die Namen

der letzten männlichen Äonen umgestellt: Θελητός steht vor dem Ἐκκλησιαστικός und Μονογενής vor dem Ἀκίνητος. Man mag nun noch so sehr mit versehentlichen Umstellungen rechnen: in einer so regelmäßigen Änderung der Reihenfolge liegt System, wenn uns auch der Grund zu dieser Änderung gänzlich dunkel ist. Daß die Reihenfolge, wie sie Irenäus hat, die ursprüngliche ist, liegt auf der Hand. Die ganze weitere Weltentwicklung hängt im System der Valentinianer von der Sophia ab. Die Sophia muß also ursprünglich der letzte Äon sein; und da die Sophia immer ein Glied der Dodekas ist¹, so muß die Dodekas ursprünglich hinter der Dekas gestanden haben²; und da überall, wo die beiden letzten Syzygien der Ogdoas, Λόγος-Ζωή und Ἀνθρωπος-Ἐκκλησία die Emanierenden sind (und nicht etwa Νοῦς-Ἀλήθεια und Λόγος-Ζωή), die Dodekas vom Ἀνθρωπος stammt und die Dekas vom Λόγος, nicht umgekehrt, so muß in einem valentinianischen System, das eine Triakas kennt, ursprünglich und der einfachsten Logik gemäß Ἀνθρωπος und Ἐκκλησία die letzte Syzygie der obersten Ogdoas sein. Es ist also in unserem Briefe umgestellt worden — wie gesagt: den Grund wissen wir nicht — und damit ist der Sinn des valentinianischen Systems zerstört worden. Nehmen wir hinzu, daß hier noch von einer weiteren Ogdoas geredet wird, deren abstrakte Namen Μόνος, Τρίτος u. s. f. sie von selbst als eine spätere Hinzufügung zum System charakterisieren, so wird vollends klar, daß das System unseres Briefes das Werk eines klügelnden, schematisierenden Theologen ist, eines Theologen, der das sinnvolle Gebäude, das einst ein Größerer aufgeführt hatte, er mag nun Valentin oder Ptolemäus geheißen haben, zerschlägt und ins Sinnlose umbaut, eines Theologen, der den tiefen Sinn der alten Emanationsfolge Βυθός-Νοῦς-Λόγος-Ἀνθρωπος nicht verstanden hat und der es gewohnt ist, mit Äonennamen herumzurechnen und herumzuklügeln. Bousset³ ist also nicht im Recht, wenn er die Umstellung in der ersten Ogdoas (Ἀνθρωπος vor Λόγος) ohne Rücksicht auf die übrigen Umstellungen unseres Briefes als ein Zeichen für die allgemeine schwankende Stellung der Syzygie Λόγος-Ζωή nimmt und daraus folgert, Λόγος und Ζωή seien erst späterhin eingefügt worden. Er übersieht m. E. hier wie ander-

¹ Wenn Secundus den gefallenen Äon erst von den „Früchten“ der dreißig obersten Himmelswesen ableitet, so ist das handgreiflich sekundär. Iren. I, 11, 2.

² Im Syntagma Hippolyts (Ps. Tert. c. 4) wird zwar die Dodekas vor der Dekas genannt, im folgenden aber an der ursprünglichen Reihenfolge festgehalten. Erst Philaster berichtet ähnlich wie unser Brief.

³ Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907, S. 163 f.

wärts, daß die Valentinianer Theologen hatten, die sich etwas dachten bei dem, was sie lehrten, und sich nicht nur von mythologischen Traditionen bestimmen ließen; daß auf die Zeit der großen valentinianischen Theologen eine Zeit der Epigonen folgen mußte, die, wie wir das überall in der Geschichte der Religionsphilosophie sehen, an dem System der Meister herumdoktorten. Unser Brief ist das Werk eines solchen Epigonen — sollte es nicht manche von den Seitenrezensionen des Irenäus auch sein? Um nur ein Beispiel zu nennen: wenn einzelne valentinianische Lehrer den Soter Jesus direkt vom Ἀνθρωπος und der Ἐκκλησία ableiten — muß das unter allen Umständen eine Nachwirkung des Mythos vom erlösenden Urmenschen sein? Kann es nicht ebenso gut der Versuch eines Epigonen sein, den Titel „Menschensohn“ irgendwie in der Äonenlehre zu begründen?

Für unsern Brief selbst ist vor allem wichtig, daß er somit einer späteren Entwicklungsstufe der valentinianischen Theologie zuzuweisen ist. Daran kann auch die Tatsache nicht irre machen, daß viele Züge innerhalb des Briefes uns altertümlich anmuten: so die geschlechtlichen Termini für die Emanation, ferner einzelne Namen, die hier noch eine gewisse Bedeutung haben, anderwärts aber ganz abgeblaßt auftauchen. So spricht Irenäus gelegentlich und beiläufig von der „unsagbaren Größe“, womit er den Urvater bezeichnet¹; der Terminus kommt sonst nicht vor; — in unserm Brief spielt er eine große Rolle. Daß es sich bei den Äonen um Lichtgestalten handelt, blickt dann und wann bei Irenäus durch² — hier werden die Äonen mehrfach ausdrücklich als Lichter bezeichnet und die Gnostiker als solche, die aus dem Lichte und in dem Lichte sind. Daß speziell der Θελητός, ursprünglich der Syzygos der Sophia, in unserm Brief den Zusatz erhält: ὁ ἐστὶ φῶς muß irgendwie damit zusammenhängen, daß in den Hauptquellen mehrfach berichtet wird, ein Licht habe die Sophia verlassen, ohne daß doch klar gesagt würde, wer das Licht sei. Ist dies ὁ καὶ φῶς ein (unglücklicher) Erklärungsversuch dafür? Steckt eine Tradition dahinter, die wir nicht mehr zu erkennen vermögen? Es schimmert noch durch, daß der Urvater ursprünglich als Urmensch bezeichnet war. Ob es ein archaischer Zug ist, daß gerade die Vollkommenen, d. h. die in alle Geheimtraditionen eingeweihten Gnostiker, den Πατὴρ τῆς Ἀληθείας „Mensch“ genannt haben? Daß des öfteren betont wird, das Prinzip der Äonenvereinigung sei das „Wollen“ gewesen — an und für sich gewiß kein

¹ I 22: ἐκτός τοῦ ἀρρήτου μεγέθους. Ebenso II 42.

² z. B. I 29.

altertümlicher Gedanke — gibt die Erklärung dafür, daß in anderen valentinianischen Systemen das Θέλημα dem Urvater neben der Ὑννοια zum Syzygos gesetzt wird.¹ Altertümlich erscheint es ferner, daß nicht ein Äon, der Horos, das Pleroma abschließt, sondern fünf, daß also die Termini, die wir sonst nur als Beinamen des Horos kennen,² hier noch selbständige Äonen sind. Auch daß die Vereinigung der Äonen mit dem Urvater, die im großen System des Irenäus als ein rein geistiges Anschauen und Erkennen gedacht ist, hier als ein γάμος erscheint, muß in diesem Zusammenhang erwähnt werden. Altertümlich mutet endlich auch die Einkleidung des Briefes an: der Nus schreibt an die Gnostiker! Und doch muß es aus den angeführten, m. E. zwingenden Gründen der Äonenreihenfolge dabei bleiben, daß unser Brief das Werk einer späteren, einer Epigongeneration ist.

Zu diesen, ins Mythologische hinüberweisenden Zügen steht das unverkennbare Bestreben in seltsamem Kontrast, sinnliche Vorstellungen abzuwehren und den Vorgängen im Pleroma die Erhabenheit und Übersinnlichkeit zu wahren, die ihnen gebührt. Mit leisem Spott wird gesagt, daß die irdischen Menschen, d. h. wohl die Psychiker, in ihrem Unverständnis die Triakas für eine eigentliche Zahl halten, als ob sich der Urvater in Zahlen entfalten könnte! Die Triakas soll also als rein geistige, durch Intuition zu erfassende Größe gedacht werden. Und um den Gedanken vollends abzuwehren, daß der Urvater mit Zahlen etwas zu tun haben könne und um ihn in seiner „selbstherrlichen Ogdoas“ noch mehr in transzendente Fernen zu entrücken, wird eine zweite, niedere Ogdoas gebaut, Μόνος bis Ὁγδοάς, die nun mit der Dekas und Dodekas zusammengefaßt wird. So ist die Triakas, die heilige Zahl des valentinianischen Pleromas, gerettet und doch der Urvater über sie hinausgeschoben. In der Schaffung dieser zweiten Ogdoas ist wohl auch der Grund für die Vertauschung von Dekas und Dodekas und damit auch von Λόγος und Ἀνθρωπος zu suchen: die alte Reihenfolge war 8:10:12; jetzt wird die erste 8 abgetrennt und eine zweite 8 am Ende angefügt. Dann aber ist es notwendig, um wieder eine Reihe zu erzielen, zu ordnen 12:10:8. Auch der Terminus ἀναδείξαι für die Emanation, der ähnlich, wie es in einer Nebenquelle des Irenäus ausgeführt wird,³ besagen soll,

¹ Iren. I 12.

² καρπικτῆς, ὁροθέτης, μεταγωγεύς, Iren. I 24.

³ ἐν τῇ τετέχθαι αὐτοὺς, αὐτοὶ μαίωσασθαι διαβεβαίουσιναι . . . ὅτε ἐνενοήθη προβαλεῖν τι ὁ προπάτωρ, τοῦτο πατὴρ ἐκλήθη. ἐπεὶ δὲ ἂ προεβλήτο ἀληθὴ ἦν, τοῦτο ἀλήθεια ὠνομάσθη. ὅτε οὖν ἠθέλησεν ἐπιδείξαι αὐτόν, τοῦτο ἄνθρωπος ἐλέχθη. Iren. I, 12, 3.

daß die Emanationen nur etwas längst Vorhandenes in die Erscheinung treten lassen oder bestimmte Seiten und Eigenschaften der Emanierenden mit einem Namen belegen, kontrastiert merkwürdig mit den übrigen sinnlichen Termini: ἐθήλυνεν, προύνεικοι u. s. f.

Mancherlei in der Theologie des Briefes ist uns nicht mehr verständlich. Was bedeuten die 30 Äonen mit den syrischen Namen? Haben sie etwas mit den „Engeln“ des Soter zu tun, mit denen sich die Gnostiker in ihrer Taufe und später in der Endvollendung vermählen? Was hat es mit der Μεσότης für eine Bewandnis? Sollte die zweite Ogdoas identisch sein mit der Sphäre der Sophia, die sonst Ogdoas genannt wird, und unterhalb derer dann in der Tat die Μεσότης liegt, das Reich des Demiurgen? Aber kann das Reich des Demiurgen jemals als ein Teil des Pleromas gedacht sein? Und wenn diese „Söhne der Mitte“ noch ohne Selbstbewußtsein, unausgeprägt und außerhalb des Denkens ruhten — „alles Tun ist nichts, wenn es ohne begriffliches Erfassen geschieht,“ sagt unser Text; man denkt an Schiller: „den schlechten Mann muß man verachten, der nie bedacht, was er vollbringt!“ — so muß irgendwann und irgendwie eine Erlösung aus diesem Zustande erfolgt sein. Aber wir erfahren davon kein Wort. So ergeben sich Fragen über Fragen, — auch für viele Einzelheiten: z. B. was für „Fesseln“ will die Σιγή zerreißen? Wie wird die Σιγή gerade durch die Gleichmäßigkeit der Syzygien geoffenbart? — Fragen, auf die wir keine Antwort wissen. Wir müssen uns mit dem bescheiden, was wir haben erkennen können; und ich denke, es ist für uns wertvoll genug, in unserm Brief ein Originaldokument zu besitzen, das uns die valentinianische Theologie auf einem Zweige der absteigenden Entwicklung zeigt, einer Entwicklung, der nicht mit einer einfachen Rubrizierung beizukommen ist: Ansätze zur Sublimierung und Vergeistigung der Vorgänge im Pleroma stehen neben Rückgängen in mythologische Vorstellungen und neben Verschlimm-besserungen klügelnder Theologen. Das Ganze ist in eine Linie zu stellen mit einzelnen der Nebenquellen des Irenäus, und wir werden gewiß nicht fehlgehen, wenn wir annehmen, daß auch Irenäus manche dieser Nebenrezensionen aus Texten geschöpft hat, die unserem Briefe nicht unähnlich gewesen sind, aus teils profan-lehrhaften, teils heiligmystischen Schriften, wie sie in den ἄγρια ἐκκλησία der Valentinianer gewiß zu Dutzenden im Umlauf gewesen sind.

Miszellen.

Zum Glauben an die „Mutter Erde“.

Angeregt durch L. Köhlers interessanten Artikel in dieser Zeitschrift, habe ich Dieterichs „Versuch“ gelesen; was mir bei der Lektüre jenes Artikels und dieses Buches an Gedanken gekommen ist, sei hier kurz angegeben. Wenn Könige bauen sollen, müssen die Kärner auch ihre unscheinbare Pflicht tun.

Zu Matth 3, 9 (Luk 3, 8) finde ich bei Arnold Meyer, Jesu Muttersprache, S. 106: „... ἐκ τῶν λίθων τούτων τέκνα ἐγείρει τῷ Ἀβραάμ, hebr. **בְּנֵי הָאֲבִנִּים הָאֵלֶּה** ¹. B. (gemeint ist Johann Adrian Bolten) faßt das מן hier als Zeichen des Komparativs und übersetzt: Gott kann dem A. Kinder erwecken mehr, als Steine hier am Jordan liegen (vgl. Gen 22, 17 und namentlich Jes 48, 19).“ — Die Parallelen finden sich in meinem Vetus Testamentum in Novo, Göttingen, S. 289 unter Gen 22, 17^b.

Zu dem Volksglauben, daß die Kinder aus der Erde „quellen“ (Dieterich S. 19 und 20; der dort angeführte „Pengstborn“ bei Schlitz erinnert mich an den „Sauerborn“ bei dem Rieddorf Trais-Horloff in der Wetterau, aus dessen leise sprudelndem Wasser die Hebamme die Kinder holt), vergleiche man außer Ps 87, 6. 7 auch noch Jes 48, 1 und Ps 68, 27. An der ersten Stelle liest Marti freilich statt **וּמִי יְהוּדָה** (LXX ἐξ Ἰούδα) **מִמְּעִי** wie Gen 15, 4; 2 Sam 7, 12; 16, 11; 2. Chron 32, 21 (Job 38, 29), und an der letzteren Duhm statt **אֲדֹנָי מִמְּקוֹר יִשְׂרָאֵל** (LXX τὸν κύριον ἐκ πηγῶν Ἰσρ.) **אֲדֹנָי מִקְרָא** „die Notabeln, die die Prozession anführen“; Kautzsch aber übersetzt beide Male „Quell“, wie auch Deut 33, 28, welche Stelle aber trotz Knobel-Diestel (zu Jes 48, 1) vielleicht hier nicht zu berücksichtigen ist.

Aber auch Stellen wie Jer 2, 13; Ps 36, 10 (65, 10; vgl. auch Sap 13, 2) mit der damals sicher bildlich gebrauchten Bezeichnung Jahwes als

¹ מְהִלָּה אֲבִנִּים הָאֵלֶּה יוֹלֵד הָאֲלֹהִים לְהַקִּים בְּנִים לְאַבְרָהָם, übersetzt Delitzsch,

Quell des Lebens gehen im letzten Grunde auf uralten Volksglauben zurück.

Wenn Dieterich an jener Stelle neben den Quellen auch Bäume erwähnt, von denen die Kinder kämen, so gehört in diesen Zusammenhang sicherlich Jer 2, 27, zumal wenn man bei dem עץ des Grundtextes entgegen der griechischen Übersetzung an עץ רענן denkt, gegen dessen Kult Jeremia so eifert. Der λίθος (אבן) aber, zu dem sie sagen: εὐ ἐγέννησάς με, führt uns an der Hand dessen, was Dieterich a. a. O. von dem Glauben sagt, der die Kinder „aus Felsen und Höhlen“ kommen läßt, ganz von selbst auf Jes 51, 1. 2:

הָבִיטוּ אֶל-צִוֵּר הַצִּבְתָּם וְאֶל-מִקְבַּת בּוֹר גְּמָתָם

הָבִיטוּ אֶל-אֲבֵרָהֶם אֲבִיכֶם וְאֶל-שָׂרָה תְּחוֹלְלֵכֶם

LXX ἐμβλέψατε εἰς τὴν στερέαν(!) πέτραν ἣν ἐλατομήσατε,

καὶ εἰς τὸν βόθυνον τοῦ λάκκου ὃν ὠρύξατε.

ἐμβλέψατε εἰς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ὑμῶν

καὶ εἰς Σάρραν τὴν ὠδίνουσαν ὑμᾶς.

Ob diesem „Vergleich Abrahams und Saras mit einem Steinbruch und der Israeliten mit den darin ausgehauenen Steinen“ „eine Anspielung auf die Höhle von Hebron zugrunde liege“ (Duhm), möchte ich mit Marti bezweifeln. Aber ich frage mich: Wie kommt der Prophet zu diesem Vergleich, wenn nicht im Volksbewußtsein sich, wenn auch dunkel und nunmehr unbewußt, ein ähnlicher Glaube wie der von Dieterich geschilderte Platz hatte? So kann ich auch בור neben מִקְבַּת, wenn ich mir Stellen wie Lev 20, 18 (Mark 5, 29), Prov 5, 15—18; 9, 17; 23, 27; Cant 4, 12. 15 daneben halte, nicht für eine völlig sinnlose Glosse erklären. Zu מִקְבַּת hätte Marti nicht nur die נִקְבָּה auf der Siloahinschrift Z. 1 heranziehen sollen, sondern vor allem נִקְבָּה „Weib“, woran das ἄπαξ λεγόμενον מִקְבַּת die Leser wohl erinnern soll. Nach Gen 1, 27 ist der Mensch בְּצֶלֶם אֱלֹהִים geschaffen und zwar וְנִקְבָּה; so ist das Weib das Bild der vom Himmel befruchteten „Mutter Erde“, die nach dem ersten Schöpfungsbericht, der deshalb wohl älteres Glaubensgut enthält als der zweite, sowie es nach Dieterich S. 53 attischer Volksglaube war, „zuerst menschliche Nahrung hervorgebracht hat, wovon sich das menschliche Geschlecht nähren“ konnte, „wie die Frau, die geboren habe, daran zu erkennen sei, daß sie Nahrung für ihr Kind besitze“; „die Erde habe nicht die Frauen nachgeahmt in Schwangerschaft und Geburt, sondern die Frauen hätten es der Erde nachgetan“, doch wohl als ihr Abbild? Selbstverständlich ist das nicht der Glaube des Verfassers von Gen 1 gewesen, aber ich halte es für möglich, daß in seinen Gedanken und

Ausdrücken ein älterer Glaube sich erhalten habe, und ich kann deshalb in צור und מִקְרַת בּוֹר Jes 51, 1 nicht nur, wie Knobel-Diestel, Anspielungen auf die männlichen und weiblichen Zeugungsteile sehen (vgl. auch Dieterich S. 13 und 94f.).

Ja, steht nicht sogar mitten im N. T., 1 Kor 15, 47: ὁ πρῶτος ἀνθρώπος ἐκ γῆς χοϊκός? Das ἐκ γῆς kann doch nicht, was möglich wäre, „aus irdischem Stoff“¹ bedeuten (das heißt χοϊκος, Anspielung auf χοῦν Gen 2, 7 u. a.), sondern es entspricht dem ἐξ οὐρανοῦ „ganz genau, rücksichtlich des Ursprungs“, nur fasse ich dies wohl noch etwas enger, als es Olshausen getan. Zitiert ist in erster Linie nicht Gen 2, 7, wo ἀπὸ τῆς γῆς als Übersetzung von מִן הָאָרֶץ steht, sondern neben Sir 17, 1; 36, 10 ist Paulus wohl Sap 15, 8 ἐκ γῆς γεννηθεῖς (!) 7, 2 γηγενοῦς in die Feder gekommen (cf. V. T. in N. S. 285 unter Gen 2, 7). — Und gerade Sap 15, 8 und auch Eccl 12, 7 hätte Köhler neben Ps 90, 3. 5 als biblische Parallelen zu Dieterich S. 42 anführen können.

Ja, ich möchte hierher auch all die Stellen rechnen, in denen Jahwe צור genannt wird. Wer die Ausführungen Dieterichs liest, muß meiner Ansicht nach an die Maßseben in Phallusform und an den ganzen Steinkult Israels denken. Und zu der Bemerkung Stades in seiner Bibl. Theol. S. 115, die bildliche Bezeichnung Jahwes als צור habe mit dem Steinkult nichts zu tun, erlaube ich mir bei aller Ehrfurcht vor meinem hochverehrten Lehrer ein Fragezeichen zu setzen. Ich will hier natürlich nicht alle diesbezüglichen Stellen aus der Konkordanz abschreiben; nur eine Frage: Ist es Zufall, daß die LXX, soweit ich sehe mit einziger Ausnahme von 2 Sam 22, 2, צור (und auch סֶלַע) als Bezeichnung für Gott nicht mit πέτρα, sondern stets mit θεός übersetzen? Wichtig scheint mir vor allem Deut 32, besonders Vs. 18:

צור יִלְדֵךְ תִּשִׁי וּתְשִׁיבָה אֵל מְחַלְלֶךָ

LXX θεὸν τὸν γεννήσαντά σε ἐγκατέλιπε

καὶ ἐπελάθου θεοῦ τοῦ τρέφοντός σε.

Sicher hat Bertholet Recht: „יִלְדֵךְ wird vom Vater, חָלַל von der Mutter gesagt. Mit der Vereinigung beider Ausdrücke sucht der Dichter offenbar zum Ausdruck zu bringen, wie ganz und gar Israel Jahwe seine Entstehung verdankt.“ Aber ob wohl der Dichter den „archaischen Ausdruck“ (Gunkel, Genesis S. 290), zu dem צור oder אֱבֹן יִשְׂרָאֵל (Gen 49, 24) geworden ist, überhaupt in solchem Zusammenhang von Jahwe gebraucht hätte, wenn nicht ursprünglich konkreter Glaube an die göttliche

¹ Vgl. W. Bousset, Die Schriften des N. T.'s, Göttingen. II 1 S. 137.

Mutter Erde und Hervorgehen der Menschen aus ihr zugrunde gelegen hätte?

Daß Ruth 3 (nicht 8!) und ebenso Ruth 4, 15 (so soll es wohl statt Prov 4, 15 heißen?) in diesen Zusammenhang gehört, ist mir, wenn ich an $\lambda\iota\kappa\mu\acute{\alpha}$ 2, 3 und an Dieterichs Ausführungen über das $\lambda\iota\kappa\nu\omicron\nu$ denke, gewiß.

Zu Dieterich S. 60 (Erdorakel, Träume bei Inkubationen) vgl. Gen 28 (Jakob in Bethel) und 1 Reg 3, 5 ff.; 2. Chron 1, 7 ff. (Salomo).

Die Barfußigkeit des Augustus von Prima porta, sowie die des Agrippa auf dem Relief aus Ravenna erklärt Dieterich S. 81 Anm. 2 mit Recht nicht als „Beimischung heroischen Kostüms“, wie es bisher geschah, sondern daraus, daß der Betreffende heiligen Boden betritt. Wir denken von selbst an Mose (Ex 3, 5; Act 7, 33) und Josua (Jos 5, 15).

Zum Schluß: Wenn Dieterich S. 76 berechtigten Spott darüber ausgießt, daß in Sachsen die Grabschrift

„Hier ruht im Mutterschoß der Erde . . .“

von allen kirchlichen Instanzen bis hinauf zum evang.-luth. Landeskonsistorium beanstandet und verboten worden ist, so bedaure ich, ihm nicht mehr zur Beruhigung mitteilen zu können, daß „freie Luft“ auch heutzutage noch weht. Bei einer kirchlichen Weihnachtsfeier im vergangenen Jahr hat ein 16jähriges Mädchen ganz unbeanstandet das Gedicht vortragen dürfen:

Wie ruhest du so stille
In deiner weißen Hülle,
Du mütterliches Land!

Das war allerdings nicht in Sachsen, das war in Hessen! —

Offenbach a. Main.

W. Dittmar.

32129

32129

Zeitschrift für die neu-
testamentliche Wissen-
schaft

v. 9
1908

DATE	ISSUED TO
NO 21 '66	Jack R. Lewis CGS Jewell Kemp until report is given until Jan
FE 17 '67	Martin
AP 15 '70	J. Brooker LLG

Zeitschrift für die neutestamentliche
Wissenschaft

v. 9
1908

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA



